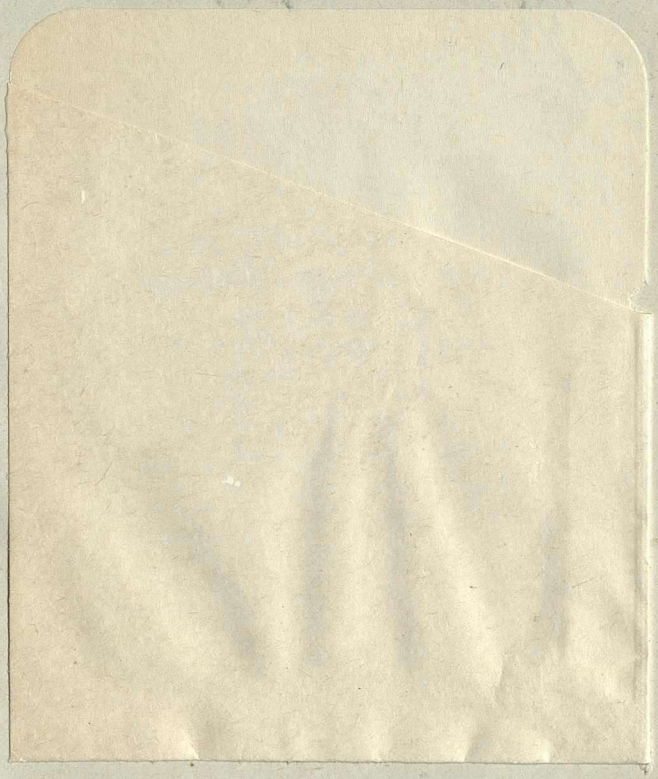
A 256/91

A 256/91



2 37
А 257
91

АЛОИЗЪ РИЛЬ.

ВВЕДЕНІЕ
ВЪ
СОВРЕМЕННУЮ ФИЛОСОФІЮ.

Переводъ съ нѣмецкаго
С. Штейнберга.

Цѣна 80 коп.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Товарищества „Общественная Польза".
Большая Подъяческая, 39.
1904.

63

Изданія Товарищества „Общественная Польза“.
С.-Петербургъ, Большая Подъяческая, 39.

СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ
ВЛАДИМІРА СОЛОВЬЕВА.

Съ біографіей, автографомъ и 3 портретами.

Въ 8 томахъ. Цѣна по подпискѣ 12 руб., въ переплетѣ 18 р. Пересылка по дѣйствитвительной стоимости.

Допускается разсрочка: при подпискѣ вносится задатокъ въ 2 р. и при полученіи каждаго тома уплачивается по 1 р. 25 к. (безъ расходовъ при пересылкѣ). Желающіе выписывать изданіе въ переплетахъ приплачиваютъ по 75 к. за томъ безъ пересылки.

КУНО ФИШЕРЪ.
ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

Т. IV. Иммануилъ Кантъ и его ученіе.
Цѣна 4 рубля.

Т. VIII. Полут. 1-й. Гегель, его жизнь, сочиненія и ученіе.
Цѣна 3 р. 50 к.

Т. VIII. Полут. 2-й. Гегель, его жизнь, сочиненія и ученіе.
Цѣна 2 р. 50 к.

Проф. Г. Геффдингъ.
ФИЛОСОФІЯ РЕЛИГІИ.

перев. съ нѣм. В. Базаровъ и И. Степановъ.
Цѣна 1 р. 50 коп.

А. БОГДАНОВЪ.
ПОЗНАНІЕ СЪ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.
Цѣна 1 руб.

Д 256
91

АЛОИЗЪ РИЛЬ.

ВВЕДЕНІЕ
ВЪ
СОВРЕМЕННУЮ ФИЛОСОФІЮ.

Переводъ съ нѣмецкаго

С. Штейнберга.

ПУБЛИЧ. и РУМЯНЦОВ. МУЗЕИ
БИБЛІО-ТЕКА

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Товарищества „Общественная Польза“.
Большая Подъяческая, 39.
1904.

Дозволено цензурою, С.-Петербургъ, 5 Іюля 1903 г.

Типографія Товарищества „Общественная Польза“, Б. Подъяч., 39.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящее произведеніе отличается отъ обычныхъ введеній въ философію своей формой. Оно возникло изъ лекцій, прочитанныхъ въ Гамбургѣ осенью 1900 г., при чемъ авторъ стремился, поскольку возможно, сохранить разговорную рѣчь. Онъ видитъ въ читателѣ какъ бы слушателя; его лекціи должны не столько поучать, сколько возбуждать мысль; онѣ должны пріобрѣсти новыхъ друзей философіи среди научнообразованныхъ людей и способствовать пониманію современныхъ философскихъ теченій. Путь къ этому пониманію представляетъ исторія, такъ какъ философія по своему существу вездѣ одна и та же, подобно человѣческому духу, изъ котораго она проистекаетъ. Поэтому авторъ долженъ былъ дать обзоръ великихъ системъ и мыслителей прошедшихъ временъ; нужно было прослѣдить судьбы философіи въ главныхъ пунктахъ отъ ея зарожденія до настоящаго времени.

При изложеніи значенія философскихъ взглядовъ Роберта Майера (V лекція) авторъ опирался на свое болѣе раннее изслѣдованіе: «Открытіе и доказательство принципа энергіи» и въ главѣ о Ницше (VII и VIII лекціи) онъ долженъ былъ повторяться, такъ какъ появившіеся отрывки изъ главнаго произведенія: «Der Wille zur Macht» не измѣнили его пониманія Ницше.

Галле, ноябрь 1902 г.

Авторъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Первая лекція.
Сущность и развитіе философіи. –Древняя философія . 1

Вторая лекція.
Новая философія.—Ея отношеніе къ точнымъ наукамъ . 19

Третья лекція.
Критическая философія 40

Четвертая лекція.
Основы познанія 66

Пятая лекція.
Естественнонаучный и философскій монизмъ 98

Шестая лекція.
Проблема жизнепониманія 129

Седьмая лекція.
Шопенгауэръ и Ницше.—Къ вопросу о пессимизмѣ . . 152

Восьмая лекція.
Настоящее и будущее философіи 180

ПЕРВАЯ ЛЕКЦІЯ.

Сущность и развитіе философіи.—Древняя философія.

Если бы кто-нибудь задумалъ въ срединѣ прошлаго столѣтія читать публичныя лекціи о философіи, то его предпріятіе, навѣрно, потерпѣло бы неудачу. Даже среди наиболѣе образованныхъ современниковъ онъ не нашелъ бы слушателей, и къ нему отнеслись бы такъ же, какъ къ человѣку, который пожелалъ бы читать въ вѣкъ естествознанія объ алхиміи.

Никто, однако, не поставилъ бы себѣ тогда подобной задачи, да и не могъ поставить. По господствовавшему въ тогдашней наукѣ представленію, философія отжила свое время. На нее смотрѣли какъ на вымершую жизненную форму, принадлежавшую къ болѣе ранней эпохѣ духовнаго развитія, и если признавали ее, то лишь какъ объектъ ученыхъ изысканій, какъ историческое воспоминаніе. Тогда было произнесено извѣстное выраженіе: исторія философіи и является собственно философіей, какъ наукой—выраженіе, вполнѣ соотвѣтствовавшее тогдашнему положенію философіи, но отрицавшее за ней жизнеспособность въ будущемъ.

Занятіе общими вопросами познанія и міросозерцанія считалось недостойнымъ науки, и каждый спеціалистъ въ какой-либо отрасли точнаго изслѣдованія, филологіи или исторіи, какъ бы узка ни была эта отрасль, считалъ себя въ правѣ смотрѣть съ пренебреженіемъ на науку Платона или Канта. Напрасно нѣкоторые изъ естествоиспытателей того времени предостерегали отъ смѣшенія философіи съ недавними тогда системами метафизическаго умозрѣнія и требовали, чтобы законныя притязанія философіи не были отвергнуты наравнѣ съ незаконными. Ихъ голоса не были услышаны, и это не способствовало научному прогрессу. Наука изъ боязни увлечься новыми рискованными

построеніями въ родѣ натурфилософіи избѣгала мышленія. Мы можемъ сослаться на классическій примѣръ, или, какъ выразился бы врачъ, на „прекрасный случай“. Робертъ Мейеръ, первый открывшій законъ сохраненія энергіи—или силы, какъ тогда выражались,—былъ обвиненъ въ склонности къ метафизикѣ единственно потому, что для доказательства своего закона онъ ссылался не только на опытъ, но также на законы мышленія.

Конечно, и въ то время была философія, но о ней не говорили, какъ о таковой, потому что ее не считали философіей. И тѣмъ не менѣе распространенное тогда дуалистическое ученіе о „матеріи и силѣ“, какъ реальностяхъ въ себѣ, было чистой метафизикой, и притомъ гораздо худшей метафизикой, чѣмъ какая-либо метафизическая система, изобрѣтенная философскимъ умозрѣніемъ.

Съ тѣхъ поръ положеніе совершенно измѣнилось. Въ широкихъ кругахъ пробудился снова интересъ къ философскимъ вопросамъ и изслѣдованіямъ, и въ этомъ пробужденіи интереса къ философіи далеко не послѣднюю роль играло естествознаніе.

Случилась неслыханная раньше вещь: выдающійся физіологъ говоритъ о „границахъ познанія природы“, и въ произведеніяхъ физика появляется запрещенное и дѣйствительно часто неправильно понимаемое слово: „метафизическій“. Генрихъ Герцъ, которому мы обязаны экспериментальнымъ обоснованіемъ электромагнитной теоріи свѣта, доказательствомъ тожества между электрическими лучами и свѣтовыми волнами, говоритъ въ своей механикѣ: „никакой вопросъ, пробуждающійся въ нашемъ сознаніи, не можетъ быть разрѣшенъ тѣмъ, что мы его назовемъ метафизическимъ; въ каждомъ мыслящемъ умѣ, какъ таковомъ, существуютъ потребности, которыя естествоиспытатель привыкъ называть метафизическими“.

Съ прогрессомъ естествознанія естественно снова возникли и требовали изслѣдованія старые философскіе вопросы, высшія и наиболѣе широкія проблемы человѣческаго мышленія. Чѣмъ болѣе научное познаніе, къ какой бы области оно ни принадлежало, приближается къ своей цѣли, тѣмъ больше становится оно философскимъ. Эпоха, въ которую наука открыла въ прин-

ципѣ сохраненія энергіи законъ, охватывающій и объединяющій всѣ процессы внѣшней природы, и внесла въ біологію вмѣстѣ съ ученіемъ о происхожденіи и развитіи видовъ философскую идею единства органической жизни, эта эпоха синтеза не можетъ не быть философской эпохой—все равно, употребляемъ ли мы это слово или нѣтъ. Наука и философія теперь нераздѣлимы.

Современное стремленіе къ философіи имѣетъ еще другой источникъ. Долгое время успѣхи естествознанія воодушевляли,—скажу даже—опьяняли умы. Изобрѣтенія въ области техники, которыми гордится девятнадцатый вѣкъ, совершили переворотъ въ матеріальной жизни, но они не могли совершить подобный же переворотъ въ духовной жизни. Наоборотъ, все отчетливѣе и отчетливѣе мы сознаемъ пробѣлъ, который не можетъ быть восполненъ никакимъ ростомъ богатства и могущества; это доказываетъ, что всѣ внѣшнія средства цивилизаціи недостаточны, чтобы создать истинную культуру и приблизить человѣка къ его полному назначенію.

Великая эпоха войны, принесшая съ собой объединеніе Германіи, создала поколѣніе, безпокойно стремившееся къ новому. Въ своемъ стремленіи къ новымъ цѣлямъ, къ новому духовному содержанію бытія оно было поставлено передъ важными проблемами жизни, которыми прежде всего интересуется философія. Этимъ объясняется внезапное возбужденіе, вызванное произведеніями Ницше. Подобно бурѣ пронеслись надъ эпохой афоризмы трагическаго мыслителя послѣдней трети XIX столѣтія и потрясли всѣ основы современной культуры. Они должны были не только разрушить старыя цѣнности, но также создать новыя, и въ томъ, что Ницше проповѣдывалъ, въ провозглашенныхъ имъ правильныхъ или ложныхъ идеалахъ и лежитъ тайна его успѣха. Ницше считалъ себя пророкомъ сверхчеловѣческаго будущаго людей; въ дѣйствительности же онъ былъ „гласомъ вопіющаго въ пустынѣ“, и всѣ, страстно ожидавшіе обновленія культуры, прислушивались къ этому голосу.

Въ этотъ моментъ, столь благопріятный философскимъ стремленіямъ, въ эпоху, ищущую философскаго просвѣщенія, какъ никакая другая эпоха, я хочу говорить передъ вами о филосо-

фіи. Я вполнѣ сознаю благопріятныя стороны положенія, но также связанную съ нимъ отвѣтственность.

Измѣнилось время, а вмѣстѣ съ нимъ и философія. Она многое выучила заново или, если она этого не сдѣлала, то должна будетъ многое выучить заново. Она навсегда должна отказаться отъ мечты разрѣшить „міровую загадку“, и при томъ съ помощью легкодоступныхъ средствъ фантазіи. Она не должна предлагать вмѣсто познаній, укрѣпляющихъ духъ и закаливающихъ волю, опій и запугивать разумъ чрезмѣрной проницательностью. Однимъ словомъ, она должна перестать быть метафизикой и искать за вещами вещи. Для того же, чтобы предохранить себя на будущее время отъ уклоненій съ правильнаго пути, она должна прежде всего составить себѣ отчетливое представленіе о своемъ истинномъ назначеніи. Первой философской проблемой является теперь сама философія, какъ проблема. Чѣмъ она хочетъ и должна быть, чѣмъ она была и что она представляетъ?

Чтобы отвѣтить на эти вопросы, мы не можемъ обратиться къ тому или иному выраженію какого-либо философа; мы получили бы на такомъ пути такія разнорѣчивыя свѣдѣнія, что для приведенія ихъ къ единству требовалось бы предварительное существованіе понятія философіи. Ясно, какой путь мы должны выбрать: лишь изъ исторіи философіи можно познать, что она представляетъ. Въ этомъ состоитъ великая задача и заслуга историка философіи. Исторія философіи представляетъ исторію развитія и превращеній понятія философіи.

Поэтому я постараюсь выяснить задачу философіи главнымъ образомъ съ помощью историческаго разсмотрѣнія; для облегченія же пониманія я предпошлю своему разсмотрѣнію главные его выводы, но не въ качествѣ положеній, которыя надо принять на вѣру, а въ качествѣ конечныхъ цѣлей, къ которымъ я желалъ бы прійти въ своемъ изслѣдованіи.

Названіе и предметъ философіи, какъ видно изъ самаго слова, суть созданія греческаго духа. Первоначально существовала лишь греческая философія, — созданіе народа, склоннаго еще въ большей степени къ художественному творчеству, чѣмъ къ научному. На нее долженъ ссылаться тотъ, кто видитъ въ

философіи нѣчто пережитое, имѣющее лишь историческій интересъ. Дѣйствительно, греческая философія стала достояніемъ исторіи, и мы можемъ разсматривать и понять ее какъ нѣчто цѣлое, какъ замкнутый въ себѣ кругъ явленій. Такимъ образомъ, нашъ общій вопросъ о сущности философіи превращается сперва въ болѣе частный—о сущности греческой философіи. Мы спрашиваемъ: что же представляла собою и что означала философія въ классическую эпоху своего возникновенія, своего перваго расцвѣта?

Отвѣтъ, даваемый исторіей на этотъ вопросъ, такъ простъ и опредѣленъ, что кажется невозможнымъ его неправильное пониманіе. Для мыслителей античнаго міра понятія философіи и науки *совершенно совпадаютъ*. Въ древніе вѣка до-александринской эпохи не было никакой науки внѣ или рядомъ съ философіей. Философія является общимъ источникомъ, изъ котораго съ теченіемъ времени проистекли всѣ спеціальныя науки; и, быть-можетъ, она является также высшей цѣлью, на которую онѣ указываютъ и къ которой онѣ стремятся по мѣрѣ своего совершенствованія; быть-можетъ, она представляетъ антеципированную систему наукъ.

Фактъ, что въ античную эпоху не было науки кромѣ философіи, легко можетъ быть доказанъ изъ пріемовъ изслѣдованія и заявленій древнихъ мыслителей. Даже математика не была самостоятельной дисциплиной; Платонъ сдѣлалъ изъ нея введеніе въ одну изъ частей своей философіи. Подобное же отожествленіе философіи и науки мы встрѣчаемъ у мыслителя, въ произведеніяхъ котораго, благодаря богатству его эмпирическихъ познаній, впервые замѣчается расчлененіе основной науки, или философіи, на отдѣльныя дисциплины. Аристотель никогда не понималъ подъ философіей чего-либо иного, чѣмъ то, что мы понимаемъ подъ наукой. Онъ употреблялъ даже часто слово „философія“ во множественномъ числѣ: „философіи“,—это означало для него то же, что для насъ—„науки“. Античная философія, поскольку она преслѣдовала *чисто-теоретическія* цѣли, представляетъ античную науку; это—наука въ греческую эпоху. Отсюда мы могли бы сдѣлать выводъ, что и новѣйшую философію необходимо искать въ новѣйшей наукѣ, взятой, какъ цѣлое, и что правильное для древняго міра отожествленіе науки

и философіи остается въ полной силѣ и для нашего времени. Античная философія въ такомъ случаѣ превратилась бы просто въ современную науку, подобно тому, какъ болѣе древняя и менѣе развитая форма превращается въ болѣе новую и болѣе развитую. Мы сознаемъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ возникаетъ вопросъ о правѣ на существованіе самой философіи.

Однако, философія никогда не удовлетворялась ролью простой науки. Предметомъ философскаго размышленія уже въ античную эпоху былъ не только космосъ—какъ называли греки, обладавшіе развитымъ эстетическимъ чувствомъ, міръ въ виду господствовавшаго въ немъ порядка—не только внѣшній космосъ во всей красотѣ его проявленій, но также и внутренній міръ духа. „Внутри насъ также существуетъ цѣлый міръ“, и этотъ міръ открылъ для философіи впервые Сократъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ было открыто новое понятіе философіи,—платоновское понятіе, по имени величайшаго послѣдователя Сократа,—философія духовныхъ вещей. Но эта послѣдняя поняла бы ложно свою сущность и лишила бы себя своего истиннаго значенія, если бы она выдала себя за науку.

Невозможно разсматривать человѣческій духъ, какъ всякій другой объектъ. Когда психологія, въ связи съ физіологіей, анализируетъ его способности и условія ихъ проявленія, когда она изслѣдуетъ законы его развитія, какъ индивидуальнаго, такъ и соціальнаго, то она ставитъ лишь теоретическіе вопросы. Но характерная особенность этихъ вопросовъ состоитъ именно въ томъ, что они не касаются наиболѣе существенныхъ сторонъ духа. Наука, какъ таковая, не знаетъ понятія цѣнности. Она стремится къ познанію, а не занимается критикой. Подобно тому, какъ для патолога здоровье и болѣзнь представляютъ одинаково закономѣрные процессы, точно такъ же правильныя и ложныя умозаключенія, хорошіе и нехорошіе поступки, какъ объекты психологическаго изслѣдованія, отличаются другъ отъ друга, лишь по совимъ условіямъ и слѣдствіямъ. Существуетъ, однако, другая точка зрѣнія на духовную жизнь, кромѣ чисто-научной, и только эта точка зрѣнія, открывающая цѣнности, дозволяетъ проникнуть въ истинную природу духа. Но открывать цѣнности значитъ въ то же время переживать цѣнности, вновь создавать ихъ внутри

себя; и поэтому философія, исходящая изъ цѣнностей, не можетъ быть чистой наукой; она представляетъ, если намъ дозволено будетъ высказать свое сужденіе, нѣчто большее, чѣмъ наука, или оставляя нашу личную оцѣнку въ сторонѣ—нѣчто иное, чѣмъ наука: это—искусство вести духовную жизнь. Платонъ назвалъ философію „формой жизни“.

Понятно, поэтому, почему въ философіи играетъ такую важную роль личность философа, почему она занимаетъ, такъ сказать, центральное мѣсто всякаго философскаго ученія. Для того, чтобы руководить духовной жизнью, нужно быть руководящимъ умомъ, нужно итти впереди по тому пути, который указываешь другимъ. Конечно, личная роль изслѣдователя, особенно великаго изслѣдователя, далеко не мала и въ чисто-научномъ произведеніи; однако, въ этой области изслѣдователь совершенно исчезаетъ за объектомъ. Если мы говоримъ о законахъ паденія Галилея, о законахъ тяготѣнія Ньютона, вообще, если мы называемъ законы природы и естественно-научныя теоріи по имени ученыхъ, впервые открывшихъ ихъ, то мы дѣлаемъ это изъ благодарности къ людямъ, впервые проникшимъ въ глубины природы и давшимъ намъ ея законы, не думая при этомъ о продолжающемся личномъ вліяніи этихъ мыслителей. Наоборотъ, въ каждой философіи, представляющей нѣчто иное, чѣмъ наука, продолжаетъ жить ея творецъ. Кто знаетъ лишь научное понятіе философіи, тотъ не знаетъ всей ея сущности, и поэтому можетъ дать слишкомъ низкую ея оцѣнку, а въ исторіи ея увидѣть лишь рядъ неудавшихся попытокъ. Онъ забываетъ, что изъ исторіи не могутъ быть вычеркнуты личности философовъ, тѣ могучія личности, вліяніе которыхъ не исчезло вмѣстѣ съ ихъ эпохой, какъ Сократъ и Платонъ въ древнемъ мірѣ, и въ новое время Кантъ со своимъ ученіемъ автономіи воли, свободы и самоопредѣляемости разума, съ этой поистинѣ „моралью господъ“. Въ самомъ дѣлѣ, личность является единственно творческой силой въ философіи и при томъ это—личность, имѣющая общечеловѣческое значеніе, стремящаяся къ общечеловѣческимъ цѣлямъ; она можетъ быть всѣми понята, и можетъ поэтому руководить умами.

Такимъ образомъ, уже въ античномъ мірѣ со словомъ фи-

лософія связывалось—безъ яснаго сознанія этого—два понятія; возникаетъ задача показать ихъ единство. Но сначала мы должны разсмотрѣть научную задачу философіи, безъ ея отношенія къ ея ненаучному значенію. Таковъ ужъ характеръ всѣхъ лекцій: мы должны раздѣлить то, что въ дѣйствительной жизни и исторіи связано, и излагать послѣдовательно то, что дѣйствуетъ одновременно.

Мы не должны слишкомъ низко оцѣнивать древнюю науку и древнюю философію. Было бы несправедливо измѣрять ее мѣриломъ современнаго, гораздо болѣе широкаго и точнаго знанія, явившагося главнымъ образомъ благодаря улучшенію научныхъ методовъ. Конечно, изреченіе іонійскаго мыслителя—этого праотца современныхъ естествоиспытателей—относящееся къ происхожденію природы, на первый взглядъ можетъ показаться нелѣпой выдумкой или по крайней мѣрѣ проявленіемъ столь безпомощнаго ума, что на немъ не стоитъ останавливаться. Съ исторической же точки зрѣнія изреченіе Фалеса о происхожденіи всѣхъ вещей изъ воды означаетъ не что иное, какъ разрывъ съ предшествующимъ чисто-мифологическимъ и аллегорическимъ объясненіемъ природы, слѣдовательно начало чисто-раціональнаго пониманія. Человѣкъ не хочетъ больше слушать басни о томъ, какъ были созданы боги, міръ и всѣ вещи. Теогеніи и космогеніи исчезаютъ, уступая мѣсто наукѣ. Вмѣсто того, чтобы сводить явленія природы къ выдуманной, фантастической причинѣ, ихъ начинаютъ сводить къ причинѣ, данной въ чувственномъ мірѣ, доступной слѣдовательно изслѣдованію,—къ первичной матеріи. Въ этотъ моментъ пробудилось чисто-теоретическое стремленіе духа. Не ради какой-либо посторонней пользы,—говоритъ Аристотель,—Фалесъ и слѣдующіе за нимъ мыслители занимались наукой, но ради нея самой. Поэтому лишь такая наука свободна, и ея пріобрѣтеніе съ полнымъ правомъ можно было назвать сверхчеловѣческимъ, а ее самое—божественной, потому-что она была безполезна.

Сообразно юношескому возрасту науки того времени, Фалесъ понималъ ея задачу какъ нѣчто нераздѣльно цѣлое. Лишь значительно позже могла быть создана необходимость разложить цѣльную задачу изслѣдованія на отдѣльные во-

просы, разработывать каждый изъ этихъ вопросовъ отдѣльно и связать затѣмъ результаты этой обработки воедино. При своемъ первомъ расцвѣтѣ мысль направила свое вниманіе на совокупность вещей, на бытіе и на вселенную. Всѣ вещи по своему происхожденію и первичной матеріи едины—такъ гласитъ первое, многообѣщающее посланіе ея. При этомъ, однако, не слѣдуетъ упускать одного важнаго обстоятельства. Задача, которая стояла передъ наукой при ея первомъ появленіи, была передана ей въ мифахъ, созданныхъ еще до-научнымъ мышленіемъ. Она заимствовала ее изъ сказаній о томъ, кто создалъ вселенную,— Эребосъ, сынъ Хаоса, Зевсъ, превратившійся въ Эроса,— или Океана и Фетиду „родителей всего совершающагося". Такимъ образомъ, новое и важное въ воззрѣніяхъ Фалеса представляетъ не самъ вопросъ, но данный отвѣтъ. Океанъ и Фетида перестали быть личностями. Фалесъ замѣнилъ символъ вещью, и поэтому онъ является основателемъ философіи и естествознанія, тогда какъ, правильно замѣтилъ Ницше, по постановкѣ вопроса онъ еще стоитъ на общей почвѣ съ мифологіей. Поэтому его новое познаніе расширилось для него на степень познанія всей совокупности вещей, и философія, представлявшая лишь первую ступень науки, считала себя ея заключительнымъ словомъ.

Всѣ историческія начинанія обладаютъ какой-то притягательной прелестью, подобно воспоминаніямъ дѣтства, и даже ихъ недостатки вызываютъ въ насъ какое-то трогательное чувство. Точно такъ же первые шаги философской мысли получаютъ для насъ совершенно иное значеніе, если мы будемъ смотрѣть на нихъ какъ на начало современной науки. Не легко было человѣку освободить свое мышленіе отъ первоначальной мифологической оболочки; древніе физіологи, предшественники современныхъ естествоиспытателей, еще долго пользуются языкомъ мифа; такъ, напр., наиболѣе великій изъ нихъ, по своем упроисхожденію и міровоззрѣнію благородный мыслитель, котораго древніе назвали „темнымъ" за его аллегоріи и загадочныя изреченія,—Гераклитъ изъ Эфесса.

Гераклитъ открылъ законъ въ возникновеніи и исчезновеніи вещей, необходимость и мѣру всего совершающагося. Своимъ

проницательнымъ взоромъ онъ увидѣлъ подъ кажущейся неподвижностью вещей постоянное измѣненіе: „ все течетъ, ничто не остается неподвижнымъ“. Правда, Гераклитъ говорилъ объ огнѣ, благодаря превращеніямъ котораго совершается измѣненіе, но этотъ огонь самъ представляетъ по существу движеніе и энергію. На мѣсто неизмѣнности матеріи становится неизмѣнность закона. Законъ это — лолосъ, „слово, по которому все происходитъ и которое обще всему“.

Для насъ понятенъ смыслъ этого изреченія. То, что Гераклитъ хотѣлъ выразить въ своихъ афоризмахъ объ измѣненіи и его неизмѣнныхъ путяхъ, совпадаетъ съ ученіемъ Шопенгауера, по которому „бытіе матеріи состоитъ въ ея дѣятельности, лишь какъ дѣятельная матерія она наполняетъ пространство и время“. Мысль Гераклита совпадаетъ также съ новѣйшими теченіями въ физикѣ, пытающимися свести матерію къ соединенію формъ энергіи. Одинъ изъ наиболѣе мыслящихъ современныхъ естествоиспытателей подъ конецъ своей жизни произнесъ фразу, которая сама напоминаетъ нѣсколько гераклитовскую загадку. „Постоянныя формы движенія и мнимыя субстанціи“ — такъ должна была называться лекція Гельмгольца, о которой онъ объявилъ предъ своей смертью. И дѣйствительно, по воззрѣнію древнихъ іонійскихъ философовъ кажущаяся неизмѣнность вещей возникаетъ лишь благодаря тому, что противоположныя силы временно находятся въ равновѣсіи; такимъ образомъ, скрытыя тенденціи движенія становятся кажущимися субстанціями. Законъ природы представляетъ міровой законъ. Законы человѣческихъ обществъ, этическіе и политическіе законы представляютъ, по мнѣнію Гераклита, также одно изъ развѣтвленій общихъ законовъ природы. „Всѣ человѣческіе законы покоятся на одномъ божественномъ“. Человѣкъ со своей волей и съ произведеніями своей воли въ формѣ государства и права не нарушаетъ цѣпи и необходимости естественной связи; вмѣстѣ со своей волей онъ входитъ въ эту естественную связь. — Это раннее пониманіе естественной закономѣрности съ ея постоянной мѣрой, или „логосомъ“ измѣненій поражаетъ своей глубиной и единствомъ.

Укажемъ теперь на историческій и личный элементъ въ философіи Гераклита. Лишь грекъ, который постоянно видѣлъ

культурное значеніе „агона“, борьбы, соревнованія, могъ высказать мысль: основаніемъ всѣхъ вещей служитъ борьба противоположностей; война—мать всѣхъ вещей; только грекъ могъ сдѣлать эту мысль исходнымъ пунктомъ для оправданія мірового порядка, основаніемъ „космодицеи“. Мы также говоримъ о борьбѣ за существованіе и знаемъ и цѣнимъ высшія формы борьбы, соревнованіе изъ-за добра и высокаго. Но борьба, какъ принципъ вещей, какъ основная форма всего совершающагося— это исторически и національно обусловленная мысль; она принадлежитъ прошедшему, которое мы можемъ понять, но не жизни, которую мы можемъ пережить.

Повторяю: не надо слишкомъ низко оцѣнивать древнюю науку, или философію. Съ удивленіемъ мы встрѣчаемъ у Анаксагора слѣдующую фразу: „совокупность вещей не можетъ быть ни уменьшена ни увеличена, ея величина остается всегда одной и той же“. Неизмѣнность даннаго по своей величинѣ, утверждаемая этой фразой, служила для насъ общей посылкой, формой мысли при установленіи наиболѣе широкаго закона природы—принципа сохраненія матеріи и энергіи. Такимъ образомъ, существенная часть этого принципа, безъ которой невозможно полное доказательство самаго принципа, была знакома уже древнимъ. По свидѣтельству Аристотеля натурфилософы или „физіологи“ до-сократовскаго періода были убѣждены, что „ничто не возникаетъ изъ ничего, и ничто не переходитъ въ ничто“, какъ выразилъ Демокритъ изреченіе Анаксагора. Далѣе, естествознаніе подходитъ къ объекту своего изслѣдованія съ предпосылкой, которая постоянно подтверждается явленіями, но ни разу еще не могла быть опровергнута противоположнымъ фактомъ, потому-что всякое кажущееся противорѣчіе служило лишь поводомъ къ стремленію устранить противорѣчіе. Мы имѣемъ въ виду предпосылку или законъ необходимой связи измѣненій, заставляющій насъ искать причину въ природѣ. Первый же, высказавшій съ полной ясностью этотъ законъ, былъ, поскольку намъ извѣстно, Демокритъ: „ничего не происходитъ случайно, но все по причинѣ и съ необходимостью“. Какъ видно изъ слова „причина“, поставленнаго впереди, необходимость не означаетъ наложеннаго на вещи принужденія; подъ словомъ

„необходимость“ Демокритъ понималъ то же, что понимаетъ современное естествознаніе, именно, что измѣненія закономѣрны и могутъ быть поняты, потому что ихъ форма соотвѣтствуетъ формѣ мышленія. Такимъ образомъ, эта отчищенная идея необходимости возникла уже въ сознаніи философа древности, современника Сократа. Отъ Левкиппа Демокритъ заимствовалъ гипотезу о строеніи матеріи, которая и въ настоящее время считается лучшей „рабочей гипотезой“, такъ какъ съ помощью ея мы можемъ изслѣдовать математически безконечно-малыя, невидимыя отношенія, — гипотезу атомовъ. Правда, Демокритъ еще не зналъ того, что еще и теперь понимаютъ не всѣ естествоиспытатели, именно, что это—лишь гипотеза; онъ считалъ свое предположеніе рѣшеннымъ вопросомъ и отраженіемъ самихъ вещей.

Можно смѣло утверждать, что все, что могло сдѣлать въ познаніи вещей мышленіе, предоставленное самому себѣ, было сдѣлано греческими мыслителями; все, чего могло достигнуть и развить мышленіе безъ помощи опыта, было достигнуто и развито греками; именно, они открыли форму всякаго опыта, хотя они и не знали этого названія и не понимали истиннаго значенія своихъ открытій. Мышленіе еще смѣшивалось съ вещами; законы мышленія принимались безъ ограниченій за законы вещей. Однимъ словомъ, мысль еще не стала критической, она не обратилась на самое себя, не выучилась еще отличать себя, какъ орудіе изслѣдованія отъ содержанія изслѣдованія. Но было бы неосновательно дѣлать изъ этого упрекъ античной мысли, которая лишь начала пробуждаться.

Установленіемъ предѣловъ для будущаго точнаго познанія природы, открытіемъ основныхъ понятій этого познанія греческая философія, поскольку она была наукой, завершила въ существенномъ все, что она завѣщала исторіи. Конечно, въ методѣ Платона и въ математическихъ тенденціяхъ его философіи лежатъ зародыши дальнѣйшаго развитія науки; но Аристотель не продолжилъ этого развитія. Мы имѣемъ право сказать, съ полной увѣренностью, что его натурфилософія по своему принципу стоитъ ниже натурфилософіи Демокрита и Платона. Всѣмъ извѣстно уже изъ имени Архимеда, что античная наука благо-

даря этому не заглохла. Но это уже наука въ нашемъ смыслѣ и выходитъ изъ сферы античной философіи.

Древняя и новая наука или—что для насъ пока одно и то же—древняя и новая философія отличаются не по своему предмету, но по своимъ пріемамъ. Правда, уже въ древнемъ мірѣ изъ среды врачей, въ школѣ Гиппократа была сдѣлана попытка замѣнить методъ понятій методомъ, который выводитъ понятія изъ явленій и доказываетъ ихъ послѣдними; но эта попытка потерпѣла неудачу, такъ какъ она противорѣчила особеннымъ свойствамъ греческаго духа, его преимущественно художественной природѣ.

Греческій мыслитель переноситъ непосредственно идеи на чувственныя воспріятія. Онъ относится къ вещамъ спекулятивно, и походитъ на зеркало, блескъ котораго смѣшивается со свѣтомъ вещей. Подобно тому, какъ онъ ощущаетъ закономѣрность, свойственную числовымъ и пространственнымъ отношеніямъ, какъ нѣчто родственное его художественному чувству, точно такъ же ему кажется, что внѣшній міръ съ гармоніей своихъ отношеній и красотой своихъ формъ отражаетъ эту внутреннюю закономѣрность, и со свойственнымъ ему искусствомъ въ архитектоникѣ понятій онъ стремится подражать его строенію, нарисовать картину вселенной.

Иначе поступаетъ современное естествознаніе. Оно не стремится сразу рѣшить проблему познанія міра во всей ея общности. Оно старается сначала понять отдѣльныя явленія и при этомъ предпочитаетъ наиболѣе незначительные повседневные естественные процессы, повторяющіеся постоянно неизмѣннымъ образомъ передъ нашими глазами. Она убѣждена, что здѣсь, скорѣе, чѣмъ гдѣ-либо, должны быть найдены основные законы природы. Но они могутъ быть найдены лишь съ помощью методическаго изслѣдованія конкретныхъ явленій, въ которыхъ они дѣйствуютъ, переплетаясь съ другими законами. Поэтому наука стремится прежде всего анализировать явленія, т. е. мысленно упростить ихъ, затѣмъ она развиваетъ слѣдствія этой упрощенной картины явленій и, наконецъ, наблюдаетъ, совпадаютъ ли логически необходимые выводы съ естественно необходимыми слѣдствіями самого предмета. Гдѣ возможно,

эти слѣдствія искусственно вызываются по указанію теоретическаго предположенія и полученныя величины измѣряются.

Этотъ анализъ явленій, выводъ слѣдующихъ отсюда понятій и провѣрку понятій посредствомъ наблюденія или опыта мы называемъ экспериментальнымъ методомъ. Лишь съ его открытіемъ стала возможной современная наука. Но его введеніе должно было, однако, повести къ раздробленію первоначально единой, цѣлостной науки, или философіи, на цѣлый рядъ спеціальныхъ или положительныхъ наукъ, число которыхъ все возрастало.

Для дальнѣйшаго развитія философіи рѣшающее значеніе имѣло то обстоятельство, что начиная съ XVII столѣтія рядомъ съ ней и противополагаясь ей развивалась наука. Лишь послѣ того, какъ она перестала быть единственной наукой могъ возникнуть вопросъ объ ея отношеніи къ наукѣ.

Непосредственно послѣ возникновенія современной науки это отношеніе, казалось, было очень простымъ. Новая наука смотрѣла на себя, какъ на продолженіе, какъ на преемника древней философіи. Греческая наука казалась преддверіемъ къ новой. И на первый взглядъ кажется, что на такое пониманіе нельзя ничего возразить. Что было предметомъ древней философіи, теперь стало предметомъ новой науки; къ чему первая стремилась—познаніе внѣшняго міра и познаніе духа,—того вторая достигла или она находится на пути къ этому достиженію. Кто можетъ отрицать, что древняя натурфилософія превратилась на самомъ дѣлѣ въ современное естествознаніе—физику, химію, біологію; что психологія Аристотеля нашла свое продолженіе въ современной физіологической психологіи. Современная наука, взятая во всей совокупности, должна, какъ кажется, вполнѣ замѣстить древнюю философію; это такъ же очевидно, какъ то, что объ одномъ и томъ же предметѣ не можетъ быть двухъ наукъ, двухъ истинъ.—Такимъ образомъ, правы какъ будто тѣ, которые утверждаютъ, что философія отжила свое время, вѣрнѣе, что она превратилась въ современную науку. Для чего же еще ее искать? Мы ее имѣемъ въ аудиторіяхъ нашихъ университетовъ, въ лабораторіяхъ нашихъ естествоиспытателей; филосо-

фія Демокрита, Платона, Аристотеля превратилась въ современную физику и химію и господствуетъ въ физическихъ и химическихъ дворцахъ.

Такимъ образомъ возникаетъ вопросъ относительно возможности и права философіи на существованіе. Мы временно абстрагируемъ отъ философіи, какъ духовнаго руководства (Geistesführung); эта абстракція намъ необходима для большей ясности. Мы ставимъ вопросъ: существуетъ ли еще рядомъ съ положительными науками и отдѣльно отъ нихъ научная философія?—Если такая философія существуетъ, то она должна быть такой же опредѣленной, такой же точной, какъ и всякая другая научная дисциплина. Она не должна быть ниже тѣхъ требованій, которыя мы привыкли со времени Галилея предъявлять научному познанію. Если мы приложимъ къ ней этотъ строгій масштабъ, то вопросъ, что же такое она представляетъ, становится еще настоятельнѣй. Философія должна бы быть отдѣльной наукой, такъ какъ въ противномъ случаѣ она уступала бы въ строгости своихъ выводовъ другимъ наукамъ, и въ то же время она должна быть общей наукой, такъ какъ въ противномъ случаѣ она не была бы философіей.

Если бы мы захотѣли назвать философіей совокупность или систему положительныхъ наукъ—и дѣйствительно таково ея понятіе въ наиболѣе широкомъ смыслѣ слова—то мы пришли бы къ удивительному выводу, что хотя философія и существуетъ, но не можетъ существовать ни одного философа. Нѣтъ никакой возможности для отдѣльнаго человѣка охватить всѣ отрасли науки. Но кромѣ того, простое нагроможденіе научнаго познанія дало бы лишь энциклопедическое знаніе современнаго состоянія наукъ, мало отличающееся отъ его нагроможденія въ какомъ-либо изъ нашихъ словарей. Попытка же привести науки такимъ путемъ къ единству, отыскать формулу ихъ наиболѣе общихъ свойствъ, ведетъ, какъ показываетъ примѣръ „Синтетической философіи„ Спенсера, лишь къ поверхностнымъ аналогіямъ или сравненіямъ, но не къ строгимъ понятіямъ равенства.

Сама исторія дала отвѣтъ на поставленный вопросъ. Въ

прогрессѣ самихъ позитивныхъ наукъ и въ результатѣ ихъ развитія возникла проблема, извѣстная, правда, уже и древнимъ, но сознанная съ полной ясностью лишь въ новое время: проблема науки какъ таковой, вопросъ о ея предпосылкахъ и границахъ. Что такое наука и каковы ея границы?—таковъ основной философскій вопросъ, главный предметъ теоретической философіи. Ставя себѣ этотъ вопросъ философія вступаетъ въ связь со всѣми остальными науками и въ то же время она вовсе не обязана вмѣшиваться въ спеціальное занятіе каждой изъ нихъ. Въ то время какъ позитивныя науки дѣлятся по объектамъ опыта—одна объясняетъ физическіе процессы изъ общихъ законовъ движенія, другая изслѣдуетъ явленія, зависящія отъ особенной природы элементовъ, третья сводитъ жизненные процессы къ ихъ физическимъ и химическимъ причинамъ—въ то время, слѣдовательно, какъ онѣ всѣ имѣютъ въ основаніи опытъ и дѣлаютъ опыты, предметомъ научной философіи служитъ самъ опытъ,— какъ таковой.

Рядомъ съ изслѣдующей наукой существуетъ критическая, провѣряющая источники знанія и его объемъ. Задача эта имѣетъ огромную научную и практическую важность, какъ не разъ заявляли естествоиспытатели, обладавшіе въ то же время философскимъ умомъ. Гельмгольцъ считаетъ критику источникомъ познанія „занятіемъ, которое всегда будетъ задачей философіи, и которое никогда не можетъ быть заброшено безъ вреда для науки“. Безъ компаса критики научное познаніе легко переходитъ свои границы. Не-критическая мысль всегда будетъ стремиться сдѣлать изъ одной науки міросозерцаніе, какъ будто человѣкъ является лишь чистымъ разсудкомъ, какъ будто его назначеніе заключается лишь въ познаніи, какъ будто рядомъ съ познаніемъ и прежде познанія нѣтъ чувства и дѣятельности. Въ эпоху единовластія не-критическаго естествознанія дѣло дошло до того, что человѣкъ не замѣчалъ за вещами самого себя, разсматривая себя какъ кусокъ абстрактной матеріи, какъ игру математическихъ силъ. Часть познанія выдала себя за цѣлое, и поэтому сталъ возможнымъ временный союзъ естествознанія съ матеріалистической метафизикой.

Однимъ изъ наиболѣе важныхъ и для человѣческаго міросозерцанія значительныхъ результатовъ критики познанія явилось признаніе того, что чувственный міръ, данный намъ въ воспріятіи, имѣетъ не безусловное, но лишь условное существованіе, что онъ представляетъ совокупность явленій, и что форма и видъ его проявленія зависятъ отъ способа чувственныхъ воспріятій и формъ созерцанія. Не за предѣлами явленій, не по ту сторону ихъ, какъ полагаютъ метафизики, а въ насъ самихъ существуетъ еще иной міръ, отличный отъ физическаго, міръ духовныхъ цѣнностей.

Критическая философія подготовляетъ путь философіи, какъ духовному руководству; она открываетъ свободный путь идеальнымъ силамъ, возвышающимъ насъ, я не скажу въ сверхчувственный, но въ нечувственный міръ. Безъ нея, возможно, что мы ничего не знали бы о существованіи цѣнностей, о цѣнности цѣнностей, что мы потеряли бы вѣру въ нихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ стремленіе къ прогрессивной духовной культурѣ.

Очень важно это двойное и въ то же время единое призваніе философіи. Она стремится дать людямъ полное міросозерцаніе, удовлетворяющее всѣмъ сторонамъ человѣческой природы. Въ этомъ заключается не ея предметъ, но ея цѣль, къ которой она приближается въ союзѣ съ наукой, удовлетворяя въ то же время требованіямъ чувства. Она сосредоточиваетъ въ себѣ высшіе духовные интересы и является истинной наукой и мудростью человѣчества. Она показываетъ человѣку его истинныя цѣли и учитъ его направлять свою волю къ этимъ цѣлямъ. Всѣ великія философіи, бывшія также философіями великихъ мыслителей, принимали участіе въ созданіи идеаловъ человѣчества.

Кантъ также различаетъ двойственное понятіе философіи. На своемъ нѣсколько устарѣвшемъ языкѣ онъ называетъ одно изъ нихъ „школьнымъ понятіемъ“. Въ этомъ смыслѣ философія есть идея о системѣ познанія и имѣетъ своей цѣлью единство знанія; въ особенности же она есть наука, изслѣдующая основы познанія и служащая для оцѣнки всѣхъ попытокъ къ познанію и къ философствованію. Надъ этимъ понятіемъ философіи, хотя въ тѣсной связи съ нимъ, возвышается, какъ

говоритъ Кантъ, „міровое понятіе“ философіи. Въ этомъ смыслѣ философія есть отношеніе всякаго познанія къ основнымъ цѣлямъ разума, а философъ является „законодателемъ разума и учителемъ идеала“.—Величіе этой задачи требуетъ, однако, прежде всего скромности. „Было бы большимъ самохвальствомъ, скажемъ мы вмѣстѣ съ Кантомъ, называть себя философомъ въ этомъ смыслѣ слова и полагать въ чрезмѣрномъ самомнѣніи, что мы приблизились къ идеальному образу философа“. Мы хотимъ лишь познать философію и стремиться къ ея цѣлямъ; и мы постольку сумѣемъ приблизиться къ этой цѣли, поскольку мы сумѣемъ осуществить на себѣ самомъ самозаконодательство разума и стать господиномъ надъ самимъ собой и своей судьбой.

Сказанное выше опредѣляетъ тему слѣдующихъ лекцій. Прежде всего я долженъ обратиться къ области теоретической философіи, при чемъ я буду стремиться сдѣлать изложеніе возможно наглядным, связывая его постоянно съ характеристикой личности творцовъ философскихъ системъ.

ВТОРАЯ ЛЕКЦІЯ.

Философія въ новое время.—Ея отношеніе къ точнымъ наукамъ.

Въ 1543 г., въ годъ смерти *Николая Коперника*, появилось его произведеніе: *„De revolutionibus orbium coelestium“*—о вращеніяхъ небесныхъ круговъ. Появленіе этого изслѣдованія знаменуетъ начало новой эпохи человѣческаго познанія, и въ исторіи науки слѣдовало бы говорить о до-коперниковской и коперниковской эрѣ.

Наблюденіе правильности въ движеніяхъ небесныхъ тѣлъ дало, безъ сомнѣнія, первый толчекъ научной мысли; изъ наблюденія этой правильности развилось прежде всего понятіе о закономѣрности въ природѣ. Наука о числахъ также возникла въ связи съ естественной періодичностью кругооборотовъ солнца и луны. Для насъ понятно, почему именно та античная натурфилософія, которая познала на примѣрѣ интерваловъ въ музыкальныхъ тонахъ зависимость свойствъ чувственныхъ впечатлѣній отъ чиселъ и величинъ и сдѣлала вмѣстѣ съ этимъ открытіемъ первый шагъ въ количественномъ познаніи природы,—мы понимаемъ, почему именно *пифагорейская* философія работала съ успѣхомъ въ развитіи теоріи движенія небесныхъ тѣлъ. *Аристархъ* изъ Самоса, пифагорейскій философъ второго столѣтія по Р. Х., дошелъ даже до мысли о движеніи земли вокругъ солнца. Но эта смѣлая мысль, подобно всѣмъ слишкомъ рано рожденнымъ идеямъ, не оказалась тогда жизнеспособной. Лишь Копернику суждено было возобновить эту мысль, и онъ сдѣлалъ это въ полномъ сознаніи, что онъ является продолжателемъ античныхъ мыслителей. Коперникъ хотѣлъ лишь оживить пифагорейскую философію, какъ называли до Кеплера астрономію.

Что случилось?—Не означало ли новое ученіе, постепенно

одержавшее побѣду надъ старымъ, лишь средство для болѣе удобнаго построенія астрономическихъ уравненій, чѣмъ это было возможно съ помощью запутанной Птоломеевской системы. Конечно, таково было его ближайшее и при тогдашнемъ состояніи знанія, можетъ-быть, единственно достовѣрное слѣдствіе. Но этимъ не объясняется и не исчерпывается его универсальное значеніе. Геліоцентрическая идея имѣетъ безконечно болѣе широкое значеніе, чѣмъ всѣ ея чисто астрономическіе выводы.

Что случилось?—Наивное чувственное воззрѣніе было поправлено, болѣе—опровергнуто наукой; мысль торжествовала первую гордую побѣду надъ фактомъ. Земля была лишена ея центральнаго положенія въ мірозданіи, человѣческій родъ и его судьбы потеряли сразу то громадное значеніе, которое они, казалось, имѣли вблизи и для людей. И однако, всѣ философіи и всѣ религіи міра имѣли основаніемъ предполагаемое центральное мѣсто человѣка въ природѣ; таковъ былъ ихъ основной тонъ. Подобно тому, какъ земля, до сихъ поръ непоколебимая и неподвижная, служившая какъ бы символомъ твердости теперь вдругъ заколебалась подъ ногами, точно такъ же казалось, что всѣ человѣческія цѣнности сдѣлались колеблющимися и относительными, словомъ, человѣческими цѣнностями. Новое ученіе, казалось, имѣло въ себѣ нѣчто, что въ глазахъ людей принижало исторію человѣчества и арену этой исторіи, нѣчто, смирявшее гордость людей.

Можно было посмотрѣть на него и съ другой точки зрѣнія. Коперникъ открылъ новую звѣзду: онъ перемѣстилъ землю на небо. Старая противоположность между небомъ и землей, небесной и земной физикой, о которой училъ Аристотель и въ которую вѣрили средніе вѣка, внезапно исчезла. „Какъ луна находится на небѣ земли, точно такъ же земля находится на небѣ луны; какъ мы смотримъ вверхъ на луну, точно такъ же жители луны смотрятъ вверхъ на землю“. Передъ духовнымъ взоромъ человѣка открылось единство чувственнаго міра; было дано первое научное доказательство этого единства. И даже эти теоретическія слѣдствія не исчерпываютъ всего значенія новаго воззрѣнія. Внося единство въ міровоззрѣніе, новое ученіе пробуждало въ человѣкѣ участіе, чувство симпатіи ко всему бытію.

„Это—философія, раскрывающая чувства, удовлетворяющая духъ, восхваляющая разсудокъ и показывающая человѣку путь къ истинному счастью, какого онъ, какъ человѣкъ, можетъ достигнуть, освобождая его отъ утомительныхъ заботъ о наслажденіяхъ и отъ слѣпого страха передъ страданіями".

Эти слова я заимствовалъ у Джордано Бруно. Такъ понялъ Бруно новое ученіе, и такое впечатлѣніе оно произвело на него. Этотъ мученикъ новаго міросозерцанія стоитъ при входѣ въ новую философію, какъ пророкъ современной науки. Правда, въ своихъ философскихъ умозрѣніяхъ онъ еще находится въ сильной зависимости отъ эпохи Возрожденія, точнѣе, отъ идей неоплатонизма, этой главной философіи Возрожденія; онъ до извѣстной степени тоже раздѣлялъ со своей эпохой склонность къ суевѣріямъ, къ оккультизму. Но въ своихъ космологическихъ воззрѣніяхъ онъ вполнѣ оригиналенъ и самостоятеленъ; здѣсь имъ руководитъ врожденное стремленіе къ реализму и истинѣ. Онъ обобщаетъ воззрѣнія Коперника. Онъ видитъ въ безконечномъ пространствѣ многочисленныя солнца, окруженныя планетами, или, какъ онъ образно выражается, „землями", которыхъ мы не видимъ лишь вслѣдствіе громадности разстоянія, отдѣляющаго ихъ отъ насъ, и незначительности ихъ размѣровъ. Вѣдь и въ солнечной системѣ, говоритъ онъ, существуютъ планеты, еще не открытыя нами. Но характерно, что то, что для большинства въ наше время является лишь объектомъ знанія, для Бруно служило предметомъ пламеннаго увлеченія, религіознаго настроенія и почитанія. Бруно это — философъ астрономіи, и на немъ мы можемъ видѣть, какъ научная истина становится философской: она охватываетъ все наше существо, она постигается не только разсудкомъ, но всей жизнью духа.

Бруно познакомился съ ученіемъ Коперника еще въ монастырѣ (монастырь тогда былъ еще главнымъ очагомъ научнаго образованія), какъ ученикъ ордена доминиканцевъ. Его духъ почувствовалъ себя точно освобожденнымъ отъ оковъ и отъ тѣхъ выдуманныхъ сферъ, которыя, подобно тюремнымъ стѣнамъ окружали со всѣхъ сторонъ средневѣковой міръ. Хрустальные своды превратились въ ничто,—и „міръ предсталъ передъ нимъ во всемъ блескѣ своей красоты". Такъ говоритъ

онъ въ стихахъ, обращенныхъ къ Копернику. Мысль Бруно стремится еще къ болѣе широкимъ и смѣлымъ обобщеніямъ. Если вездѣ во вселенной существуетъ одно и то же вещество, вездѣ одна и та же сила, то не слѣдуетъ ли предположить, что вездѣ развивается органическая жизнь. Взгляни наверхъ на звѣзды—нѣтъ! на міры, и знай, что на каждомъ изъ нихъ находятся формы жизни, похожія на земныя и также болѣе высокія сверхчеловѣческія формы, знай, что каждый изъ этихъ міровъ, какъ цѣлое, представляетъ въ свою очередь особый организмъ.

Бруно провозгласилъ ученіе о безчисленныхъ обитаемыхъ мірахъ. Это ученіе знаменовало полное крушеніе средневѣкового міросозерцанія, которое должно было разрушиться передъ существованіемъ и даже одной возможностью существованія внѣ земной органической жизни. Если офиціальная католическая система вѣры еще могла быть кое-какъ примирена съ ученіемъ о движеніи земли вокругъ солнца, то ученіе о множественности обитаемыхъ міровъ никакимъ образомъ не можетъ быть соединено съ буквально понятымъ христіанствомъ; отсюда трагизмъ жизни Бруно.

Не только физическій міръ, также и нравственный покоится на однихъ и тѣхъ же элементахъ и законахъ. Какъ развитіе всей природы существенно единообразно и какъ органическая жизнь, гдѣ бы она ни появилась, подчиняется одинаковымъ или подобнымъ законамъ, точно такъ же должны быть вездѣ одинаковы или подобны законы духовной жизни, такъ какъ, по существу, они не могутъ быть отдѣлены отъ органическихъ законовъ. Въ философіи Бруно разсмотрѣніе нравственныхъ законовъ находится подъ большимъ вліяніемъ его космологическихъ идей. Нравственные законы суть общіе духовные естественные законы, но не произвольныя установленія людей; нравственныя цѣнности—это общеобязательныя, а не чисто-человѣческія цѣнности. Этимъ ученіемъ Бруно разрываетъ антропологическія границы этики; и это ученіе по своему обоснованію являлось чѣмъ-то совершенно новымъ, да и по своему содержанію—неслыханнымъ. Лишь Платонъ поднялся на равную высоту, и только въ Этикѣ чистаго разума Канта

встрѣчаемся мы снова съ началами такого же широкаго обобщенія.

Коперникъ перенесъ на солнце не только центръ планетной системы, но также центръ міра; его ученіе существенно геліоцентрично. Бруно понялъ, что абсолютное опредѣленіе мѣста во вселенной невозможно, такъ—каждая звѣзда является центромъ; его ученіе космоцентрично, даже болѣе—теоцентрично „Мы живемъ въ небѣ, и небо живетъ въ насъ“, восклицаетъ онъ, „гдѣ бы мы ни были, всегда мы близки къ нашему истинному центру—Божеству, даже болѣе: это Божество находится въ насъ самихъ, разъ мы сознаемъ сами себя. Богъ есть сущность всякаго бытія, природа въ себѣ; творческая природа есть Богъ въ вещахъ: Natura est Deus in rebus“. Въ словахъ, похожихъ на гимнъ, Бруно такъ прославляетъ единство Бога и природы:

„Мы ищемъ Бога въ неизмѣнныхъ, непреклонныхъ законахъ природы, въ благоговѣйномъ настроеніи человѣческаго духа, руководящагося этими законами; мы ищемъ Его въ блескѣ солнца, въ красотѣ вещей, произрастающихъ на лонѣ матери-земли, въ истинномъ отраженіи Его существа: въ картинѣ безчисленныхъ звѣздъ, блистающихъ въ безконечномъ небесномъ пространствѣ, свѣтящихъ, живущихъ, чувствующихъ, мыслящихъ и воспѣвающихъ хвалу Всеблагому, Всеединому и Наивысшему“.

Подобныя мысли и чувства называютъ пантеистическими; эти мысли и чувства раздѣляются многими просвѣщенными умами. Гете также раздѣлялъ вѣру Бруно въ „Бога-природу“.

„Почитатель безконечнаго“, такъ назвалъ себя самъ Бруно. Безконечность міра—вотъ основное воззрѣніе, руководящая идея его философіи. Конечный міръ могъ бы быть произведеніемъ Бога, къ безконечному же міру Богъ можетъ относиться лишь, какъ причина къ слѣдствію. Но причина и слѣдствіе суть едино, поскольку причина проявляется въ слѣдствіи; точно такъ же едино Богъ и міръ, точно такъ же Богъ есть внутренне дѣйствующее и въ своемъ слѣдствіи пребывающее начало міра и природы. Такимъ образомъ, вселенная въ своей внѣшней пространственной и временной безграничности является

отраженіемъ внутренней безконечности дѣйствующей въ ней творческой силы Бога. Міръ представляетъ откровеніе Бога и не можетъ быть отдѣленъ отъ своей сущности.

Мысли, высказанныя Бруно съ такимъ огнемъ, легли въ основаніе послѣдующаго метафизическаго умозрѣнія. Мы встрѣчаемъ ихъ только въ болѣе абстрактной формѣ у Спинозы. Бруно говоритъ языкомъ поэзіи, Спиноза приводитъ для своей философской вѣры „геометрическія“ доказательства. Бруно не растворяетъ индивидуальнаго бытія въ единствѣ всеобщаго. Единая творческая сила, проявляющаяся въ безчисленныхъ мірахъ, служитъ также въ каждомъ индивидѣ источникомъ безконечнаго развитія. Въ этомъ смыслѣ она называется монадой.—„Ничто не превращается въ ничто; все становится всѣмъ. Мы сами и вещи, которыя мы называемъ нашими приходятъ и исчезаютъ и снова приходятъ, и нѣтъ ни одной нашей вещи, которая бы не стала чуждой намъ, и нѣтъ ни одной чуждой, которая бы не стала нашей собственной“. Единство бытія и субстанціи не исключаетъ множественности и развитія.

Космологія Бруно, картина міра, которую онъ создалъ силою своего воображенія, потвердилась наукой почти во всѣхъ деталяхъ; философія Бруно явилась внутреннимъ жизненнымъ началомъ, которое сознательно или безсознательно усвоили всѣ догматическія философіи новаго времени. Духовное величіе этого пророка новаго міра, апостола новаго времени этимъ еще не исчерпывается. Память о кострѣ, запылавшемъ 17-го февраля 1600 г. на Campo di Fiore въ Римѣ, не исчезнетъ въ исторіи и она всегда будетъ говорить грядущимъ поколѣніямъ о человѣкѣ, который ставилъ любовь къ истинѣ выше собственной жизни.

Проблема истинной системы міра стояла въ центрѣ дальнѣйшаго развитія современной науки; нѣкоторое время эта проблема даже отожествлялась съ наукой вообще. „Запретить Коперника,—писалъ Галилей—значитъ запретить науку“.

Галилей также пострадалъ за новую истину, претерпѣвъ ради нея преслѣдованія и заключеніе въ тюрьмѣ. Мы никогда не должны забывать, что каждая новая истина, имѣвшая философскій характеръ, пробивала себѣ путь лишь посредствомъ борьбы, что она требовала жертвъ и что она стоила этихъ

жертвъ; и быть-можетъ, эти жертвы были необходимы, чтобы заставить насъ сознать и почувствовать ея цѣнность въ всемъ размѣрѣ. Мы прославляемъ Галилея, какъ истиннаго творца естествознанія, потому что онъ далъ естествознанію его настоящій методъ; мы прославляемъ его, какъ открывшаго законы паденія, положившаго своимъ открытіемъ основаніе динамикѣ, наукѣ о движеніи, и открывшаго такимъ образомъ путь для всей современной физики. Съ изумленіемъ смотримъ мы на открытіе имъ спутниковъ Юпитера, звѣзды „Медичи“, этого міра Коперника въ миніатюрѣ; онъ самъ жилъ и страдалъ ради ученія Коперника, ради познанія истиннаго устройства міра. „Ибо такое устройство существуетъ, говоритъ онъ, и оно существуетъ необходимо и не можетъ быть инымъ, чѣмъ оно есть“. Борьба Галилея за новое міросозерцаніе, его внѣшнее пораженіе и внутренняя побѣда имѣютъ громадное значеніе для исторіи освобожденія человѣческаго духа. На этотъ разъ Римъ напалъ не на бѣжавшаго изъ монастыря монаха, но на свѣтское лицо, извѣстнаго ученаго, пользовавшагося широкой славой, осыпаннаго дворомъ знаками отличія, достойнаго уваженія уже въ виду почтеннаго возраста, беззащитнаго вслѣдствіе болѣзни; и именно, пользуясь его тѣлесной слабостью, Римъ заставилъ, наконецъ, его отречься отъ его научныхъ взглядовъ. Но истина не можетъ быть подавлена, и побѣда остается за ней. Существуетъ громадная разница, замѣтилъ Галилей, между чисто доктринерскими, лишь возможными ученіями, въ которыхъ у мѣста реторика и искусство спора, и точными, вполнѣ достовѣрными науками, теоретическія положенія которыхъ доступны доказательству и въ которыхъ нельзя мѣнять мнѣнія по желанію или по приказанію. „Ибо не во власти какого-либо человѣка или человѣческаго учрежденія сдѣлать эти мнѣнія правильными или ложными и вообще иными, чѣмъ они есть отъ природы и de facto“. Никогда не было произнесено болѣе гордыхъ и болѣе справедливыхъ словъ о научной истинѣ и ея достоинствѣ.

Методъ Галилея, т.-е. экспериментальный методъ, соединяющій индукцію съ дедукціей, опытъ съ мышленіемъ, означаетъ, какъ именно указалъ Кантъ, революцію въ научномъ

мышленіи. Онъ навсегда вытѣснилъ античную натурфилософію, поставивъ на ея мѣсто современное естествознаніе. Противорѣчіе между древней и новой наукой, величина прогресса отъ первой до второй можетъ быть измѣрена слѣдующими нѣсколькими словами. Вмѣсто того чтобы спрашивать, *почему* падаютъ тѣла, подъ вліяніемъ какого внутренняго побужденія, какой тайной причины, Галилей спрашиваетъ: *какъ* падаютъ тѣла, въ какой формѣ, по какому *закону*. Это на первый взглядъ незначительное измѣненіе въ постановкѣ научнаго вопроса въ дѣйствительности раздѣляетъ двѣ эпохи въ развитіи человѣческаго познанія. Оно поставило на мѣсто напрасныхъ и обманчивыхъ поисковъ сущности причинъ единственно разрѣшимую задачу изслѣдованія и открытія законовъ причинъ. Не изъ смиренія, но изъ пониманія природы знанія мы отказались отъ мечты, что нашъ умъ можетъ проникнуть въ сущность „вещей въ себѣ“. Вѣдь эта сущность лежитъ въ основаніи насъ самихъ, служитъ предпосылкой нашего собственнаго существованія; какъ же можемъ мы понять ее съ помощью нашего мышленія, какъ можемъ мы ее загнать въ рамки нашихъ понятій? Но величайшимъ высокомѣріемъ казалось для Галилея дѣлать человѣческую способность пониманія мѣриломъ для богатства и разнообразія природы. Полное познаніе каждаго дѣйствія природы, какъ бы оно ничтожно не было, превосходитъ способности даже наиболѣе просвѣщеннаго ума. Но внутри границъ, поставленныхъ наукѣ, границъ, которыя она сама себѣ ставитъ, если она понимаетъ себя, знаніе абсолютно или совершенно, а не относительно; оно достигаетъ пониманія необходимости и дальше этого нѣтъ ничего, что нужно было бы познавать, дальнѣйшіе вопросы не имѣютъ никакого смысла. Посредствомъ знанія законовъ причинъ мы господствуемъ надъ слѣдствіями и становимся теоретически и практически господами природы.

Единое и непрерывное развитіе ведетъ отъ Галилея къ Ньютону; въ этомъ наглядно сказывается постоянство научнаго изслѣдованія, разъ его методъ былъ найденъ. Въ началѣ XVII столѣтія появились вычисленія движеній планетъ Кеплера, завершившія математическую астрономію, а конецъ того же

столѣтія ознаменовался великими открытіями и физическими изслѣдованіями Ньютона. Но эти открытія были возможны лишь благодаря новой наукѣ о движеніи, основанной Галилеемъ и развитой его достойнымъ продолжателемъ Гюйгенсомъ. Прежде чѣмъ движенія небесныхъ свѣтилъ были подчинены общему закону тяжести, должны были быть открыты законы паденія тѣлъ на землѣ. Законы тяготѣнія Ньютона представляютъ не что иное, какъ истолкованіе, съ помощью законовъ паденія Галилея и Гюйгенса, кеплеровскихъ правилъ круговыхъ движеній планетъ. То, что было прежде въ наукѣ вѣрой—закономѣрность космоса—теперь сдѣлалось наглядным представленіемъ, была рѣшена, и рѣшена съ величественной простотой, проблема, къ рѣшенію которой постоянно стремилась древняя философія. Одинъ законъ, имѣющій простую математическую форму, соединяетъ массы въ міровое единство и господствуетъ надъ движеніями всѣхъ небесныхъ тѣлъ; изъ одного этого закона слѣдуетъ вычислять всѣ ихъ прошлыя и будущія положенія въ міровомъ пространствѣ.

Извѣстно, какое значеніе для философіи имѣло созданіе самостоятельной положительной науки. Съ этихъ поръ характеръ философіи опредѣляется ея отношеніемъ къ наукѣ; ея новая исторія раздѣляется на періоды единственно на основаніи этого отношенія.

Вначалѣ философія находится въ зависимости отъ науки; она отожествляетъ себя съ послѣдней и стремится лишь продолжить и завершить ея дѣло. Она не выставляетъ еще никакой новой задачи, но лишь обобщаетъ задачу науки, распространяя ея новый математически-механическій способъ мысли на всѣ проблемы познанія. Поэтому она сама является универсальной механикой, превращая механику въ универсальную науку. Это—эпоха великихъ системъ XVII столѣтія; типичнымъ для этой эпохи является Декартъ. Наоборотъ, во вторую эпоху, начинающуюся Локкомъ, философія открываетъ свою собственную область изслѣдованія. Она находитъ предметъ, природа котораго даетъ ей возможность стать спеціальной наукой и достигнуть строгости и точности послѣдней и въ то же время

остаться всеобщей наукой, поскольку ея предметъ въ одинаковой степени относится ко всѣмъ наукамъ, дается каждой изъ нихъ. Вы уже знаете, что этимъ объектомъ философа является само познаніе, ея предметомъ—понятіе знанія: опытъ, а не опыты. Философія, поскольку она представляетъ науку, есть наука о наукѣ (наукоученіе), провѣрка знанія, самопознаніе разума. Она подвергаетъ изслѣдованію истинность нашихъ представленій о вещахъ, но не сущность самихъ вещей, и предполагаетъ наличность науки, которая служитъ ея объектомъ. Какъ же можетъ она желать стать на мѣсто послѣдней?

Та форма философской мысли, которая появилась между этой конечной эпохой философіи и ея возобновленіемъ въ шестидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія, съ чисто-научной точки зрѣнія означаетъ не прогрессъ, но скорѣй остановку развитія. Такъ называемый нѣмецкій „идеализмъ“ поставилъ опять на мѣсто изслѣдованія и критики умозрѣніе и полагалъ, что онъ можетъ не только третировать науку свысока, но и совершенно замѣнить ее. Это была философія, гордившаяся тѣмъ, что она не нуждается въ опытѣ: философъ, заявляетъ Фихте, не нуждается въ опытѣ, онъ размышляетъ, не обращая вниманія на опытъ, чисто a priori. И если этотъ отказъ отъ опыта, въ практическомъ по преимуществу ученіи Фихте, имѣлъ за собой нѣкоторое оправданіе, то при теоретическомъ изслѣдованіи онъ ведетъ къ ошибкамъ и фантастическимъ построеніямъ. Шеллингъ нашелъ естествознаніе Ньютона „безъидейнымъ“, но наука зато нашла богатую идеями натурфилософію Шеллинга безсмысленной. Возможно, что обѣ стороны не поняли другъ друга; въ то время одни искали идеи, т. е. понятія цѣнности тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ, другіе были склонны вообще отрицать цѣнность идей. Поэтому вся эта философія, *поскольку она выдавала себя за науку*, кажется намъ сплошнымъ великимъ недоразумѣніемъ. Именно, она удалилась отъ того этически-творческаго направленія, которое ей хотѣлъ дать Фихте, этотъ воспитатель нѣмецкаго народа.

Какимъ образомъ относилась философія къ наукѣ въ первый періодъ ея новаго развитія видно изъ исторіи великихъ системъ той эпохи.

Гоббесъ, современникъ и соперникъ Декарта, первый внес-

шій пріемы точнаго мышленія въ политическую науку, считаетъ что новая философія начинается съ Коперника и причисляетъ къ ея основателямъ Галилея и Гарвея, открывшаго процессъ кровообращенія; такимъ образомъ, подъ новой философіей онъ понималъ новое естествознаніе. Это видно также изъ его опредѣленія философіи: философія, по его мнѣнію, есть достовѣрное познаніе слѣдствій или явленій изъ извѣстныхъ причинъ или способъ произведенія и вѣроятное познаніе причинъ изъ извѣстныхъ слѣдствій. Первая часть этого опредѣленія, указывающая двойной путь научнаго изслѣдованія, относится къ математикѣ, принципы которой даются внутреннимъ созерцаніемъ, тогда какъ вторая охватываетъ всю совокупность эмпирическихъ наукъ, въ которыхъ даны явленія и нужно отыскать принципы или причины. Такимъ образомъ, для Гоббеса философія состоитъ изъ математики и естествознанія. Предметомъ философіи, говоритъ Гоббесъ, служитъ всякое тѣло. Слово „тѣло“ Гоббесъ понимаетъ въ очень широкомъ смыслѣ; подъ этимъ словомъ онъ понимаетъ все сложное и имѣющее возникновеніе, преимущественно то, что мы сами составляемъ по принципамъ, находящимся въ насъ, какъ геометрическое тѣло, политическое „тѣло“, или государство, поскольку оно создано человѣческой волей и является результатомъ договора и законовъ. Такимъ образомъ, Гоббесъ относитъ ученіе о государствѣ къ дедуктивному или математическому изслѣдованію, чтобы отдѣлить то, что въ государствѣ познаваемо a priori, отъ его историческаго содержанія; опредѣляя же философію, какъ ученіе о тѣлахъ, онъ превращаетъ ее въ универсальное, охватывающее всѣ проблемы познанія, естествознаніе. Однако, уже у него встрѣчаются мысли, содержащія въ себѣ зародыши критики познанія; въ ученіи же о пространствѣ Гоббесъ является предшественникомъ Канта.

Подъ философіей *Декарта* въ XVII столѣтіи понимали какъ его друзья, такъ и враги не что иное, какъ декартовскую физику, въ особенности же знаменитую гипотезу вихрей, которая должна была уступить мѣсто ученію Ньютона, такъ какъ астрономическія наблюденія рѣшительно ее опровергли; однако, гипотеза эта замѣчательна какъ попытка дать физическое объясненіе тяжести. Самъ Декартъ также цѣнилъ выше всего не свои

метафизическія разсмотрѣнія, которыя обыкновенно имѣютъ въ виду, когда говорятъ о его философіи, но свои физическія изслѣдованія. Лишь этимъ послѣднимъ онъ придавалъ объективное значеніе. Что касается своихъ умозрѣній, то онъ отзывался о нихъ слѣдующимъ образомъ: правда, они ему очень нравятся, но другіе писатели имѣютъ *свои* умозрѣнія, которыя имъ нравятся еще больше. Но когда онъ пришелъ въ физикѣ къ нѣкоторымъ общимъ понятіямъ, онъ не считалъ себя больше въ правѣ оставлять ихъ въ неизвѣстности, такъ какъ они открывали возможность для взглядовъ, плодотворныхъ для жизни и способныхъ поставить на мѣсто схоластической философіи практическую философію, дѣлающую насъ господами природы. Декартъ имѣлъ въ виду приложеніе принциповъ механики ко всѣмъ процессамъ внѣшней природы; онъ имѣлъ въ виду, въ частности, открытіе физическаго объясненія закона преломленія свѣта, сведеніе тяжести къ центробѣжной силѣ и къ давленію вихрей и въ особенности далеко опередившія эпоху представленія о механической природѣ жизненныхъ процессовъ. Декартъ произвелъ такую же революцію въ физіологіи и медицинѣ, какъ въ физикѣ и метафизикѣ. Онъ былъ главой цѣлаго направленія въ медицинѣ, называвшаго себя іатромеханическимъ (iatromechanische), потому-что оно хотѣло получить средства для излѣченія болѣзней изъ изученія жизненныхъ процессовъ съ механической точки зрѣнія. Его физіологическія знанія, если принять во вниманіе его эпоху, удивительно точны. Онъ производилъ анатомическія наблюденія—однажды онъ назвалъ разрѣзанное животное своей библіотекой—онъ дѣлалъ опыты надъ животными и изучалъ исторію развитія организмовъ. Онъ описалъ рефлективныя движенія у людей и животныхъ и знаетъ, что теплота служитъ единственнымъ источникомъ движеній животныхъ. Онъ самъ придавалъ наибольшее значеніе своимъ физіологическимъ изслѣдованіямъ; эти изслѣдованія и ихъ приложенія къ медицинѣ казались ему настоящей цѣлью его „философіи“. Въ 1637 г. онъ писалъ, что рѣшилъ посвятить всю послѣдующую жизнь изученію природы съ помощью открытаго имъ метода, чтобы такимъ образомъ прійти къ болѣе достовѣрнымъ правиламъ въ медицинѣ, чѣмъ существовавшія до тѣхъ поръ.

Тотъ, кто до сихъ поръ не зналъ, что Декартъ былъ прежде всего естествоиспытателемъ, можетъ убѣдиться въ этомъ, просмотрѣвъ содержаніе его произведеній. Работа о методѣ, представлявшая не столько статью, сколько „бесѣду“, о которой Куно Фишеръ говоритъ, что она даетъ, вмѣсто ожидаемаго путеводителя, человѣка, образуетъ введеніе въ рядъ физическихъ и математическихъ изслѣдованій, появившихся подъ общимъ названіемъ: „Философскіе опыты“. Мы находимъ здѣсь діоптрику, теорію метеоровъ, геометрію—и всѣ эти изслѣдованія Декартъ называетъ безъ различія „философскими“. Это ясно показываетъ, что для него, какъ и для всей его эпохи, изслѣдующая наука и философія означали одно и то же, что онъ вполнѣ ихъ отожествлялъ.

И то, что уже ясно показываютъ „Философскіе опыты“, именно преобладаніе физическихъ и математическихъ изслѣдованій Декарта надъ философскими въ узкомъ значеніи этого слова, подтверждаютъ его „Принципы философіи“. Это главное произведеніе Декарта, задуманное уже давно, но пріостановленное подъ впечатлѣніемъ осужденія Галилея, по первоначальному замыслу должно было носить заглавіе: „Міръ“. Изъ четырехъ книгъ, на которыя распадается это произведеніе, три посвящены естественнонаучнымъ вопросамъ. Декартъ даетъ здѣсь полное изложеніе, систему своей физики. Руководящей идеей служитъ механическое развитіе матеріальнаго міра. „Съ помощью законовъ движенія матерія должна постепенно принять всѣ возможныя формы, и если мы будемъ послѣдовательно разсматривать всѣ эти формы, мы наконецъ достигнемъ той формы, которую представляетъ современный міръ“. Такимъ образомъ, явленія природы разсматриваются, какъ замкнутая цѣпь движеній, при чемъ сумма движенія въ цѣломъ предполагается неизмѣнной; здѣсь мы встрѣчаемся съ первымъ, хотя и несовершеннымъ выраженіемъ принципа сохраненія энергіи. При этомъ, замѣняя понятіе силы предположеніемъ скрытыхъ массъ и движеній, Декартъ открылъ путь, на который въ наше время снова сталъ Г. Герцъ. Гипотеза вихрей, циклическаго движенія также начинаетъ оживать въ современной физикѣ.

Въ „Принципахъ“ Декартъ даетъ цѣльную картину

міра. Отъ общихъ законовъ движенія онъ возвышается къ небесной физикѣ, затѣмъ возвращается къ земной физикѣ и къ движеніямъ въ нервахъ и мозгу, сопровождающихъ ощущеніе. Здѣсь онъ останавливается; дедуктивный методъ долженъ здѣсь остановиться, такъ-какъ онъ привелъ незамѣтно для самого себя къ исходному пункту всякаго опыта. Для Декарта ощущеніе является необъяснимымъ остаткомъ, точно такъ же, какъ для Дю-Буа-Реймонда и для всякаго пониманія природы, видящаго сущность вещей въ механической формѣ явленія. Очень интересно и поучительно слѣдить, какъ Декартъ обращается, какъ онъ долженъ обращаться, съ ощущеніемъ. Ощущеніе, этотъ элементъ реальнаго для насъ міра, по основнымъ принципамъ его философіи, собственно говоря не долженъ былъ бы вовсе существовать. Оно не можетъ быть выведено ни изъ души, сущность которой, по Декарту, состоитъ въ чистомъ мышленіи, ни изъ тѣлеснаго міра, въ опредѣленіе сущности котораго входятъ лишь понятія протяженія и движенія. Поэтому Декартъ стремится объяснить его изъ соединенія тѣла и души. Совершенно, однако, непонятно, какимъ образомъ изъ соединенія двухъ факторовъ происходитъ продуктъ, не содержавшійся ни въ одномъ изъ нихъ, даже болѣе,—исключенный изъ нихъ, взятыхъ отдѣльно, какъ противорѣчащій ихъ сущности.

Съ физическими изслѣдованіями Декарта въ неразрывной связи стоятъ его основныя метафизическія гносеологическія воззрѣнія, получающія настоящій смыслъ лишь въ этой связи. Сюда относится прежде всего знаменитое, часто повторяемое, но рѣже правильно понимаемое изреченіе: „cogito, ergo sum“—мыслю, слѣдовательно существую. Въ этомъ изреченіи Декартъ хочетъ дать предпосылку всякаго научнаго познанія природы: мыслящаго субъекта, чтобы отсюда въ методологической послѣдовательности, посредствомъ непрерывающейся цѣпи умозаключеній прійти къ основнымъ понятіямъ знанія и элементамъ бытія. По его ученію лишь бытіе мышленія обладаетъ непосредственной достовѣрностью: cogitatio est. Здѣсь должна находиться архимедова точка опоры, исходя изъ которой мы можемъ привести въ движеніе также и знаніе объ объектахъ; здѣсь мы находимъ принципъ, въ которомъ встрѣчается истина и дѣйствительность,

поскольку онъ заключаетъ въ себѣ бытіе и въ то же время доступенъ пониманію, даже болѣе: самъ представляетъ пониманіе. „Мышленіе есть критерій достовѣрности вещей". Въ этомъ принципѣ Декартъ хочетъ дать мѣрило всякаго познанія, которое одновременно истинно и реально; но въ особенности онъ хочетъ дать прочное обоснованіе естествознанію. Единственной и ясно выраженной цѣлью метафизическихъ разсужденій Декарта является доказательство реальности понятій, изъ которыхъ физика образуетъ свои гипотезы. Декартъ аргументируетъ слѣдующимъ образомъ: дѣйствительно лишь то, что понятно; во внѣшней природѣ понятно лишь математическое, слѣдовательно, лишь математическое по своей внутренней природѣ дѣйствительно. Природа поступаетъ согласно правиламъ математики, поэтому она закономѣрна, т.-е. ясно и отчетливо познаваема, и слѣдовательно дѣйствительна. Въ этомъ доказательствѣ мы легко узнаемъ пережитокъ средневѣкового (также античнаго) „реализма" понятій, отъ котораго не могъ вполнѣ освободиться даже свободный духъ Декарта. Вмѣсто того, чтобы видѣть въ познаваемости лишь мѣрило познанія, Декартъ сдѣлалъ изъ нея мѣрило дѣйствительности. Лишь раціональное, съ его точки зрѣнія, есть реальное; вещи постольку реальны, поскольку онѣ раціональны. Такимъ образомъ, этотъ чувственный міръ съ безконечнымъ богатствомъ качествъ и оттѣнковъ качествъ превратился для него въ чисто-математическій объектъ. Онъ не видѣлъ, что этотъ объектъ есть не что иное, какъ его собственная абстракція, и что его методъ справедливъ лишь въ качествѣ абстракціи. Вмѣсто того, чтобы различать понятія, онъ раздѣлилъ вещи, и такимъ образомъ пришелъ къ противопоставленію своихъ „субстанцій",—одной только мыслящей, другой только протяженной — двухъ абстракцій, между которыми пропадала конкретная природа. Но даже въ своемъ „дуализмѣ" Декартъ находится подъ вліяніемъ методовъ точнаго изслѣдованія и проникнутъ духомъ естествознанія. Нельзя, конечно, упускать изъ виду его отличія отъ Галилея. Въ то время какъ Галилей отыскивалъ математическіе законы естественныхъ процессовъ, Декартъ создаетъ образы или модели, которые должны дать наглядное представле-

ніе объ этихъ процессахъ. Поэтому онъ не понималъ пріемовъ Галилея, отличавшихся отъ его собственныхъ пріемовъ, и упрекалъ его въ томъ, что онъ устанавливаетъ законы тяжести, не опредѣливъ предварительно сущности тяжести, т.-е. что онъ даетъ лишь чисто физическую теорію тяжести. Если поэтому соотечественники Декарта прославляютъ въ немъ „творца физики“, то это почетное названіе болѣе и притомъ въ иномъ смыслѣ заслужено Галилеемъ. Если Галилей открылъ физическіе законы, то Декартъ впервые создалъ физическія гипотезы въ современномъ смыслѣ этого слова.

Среди философовъ, создавшихъ великія системы XVII вѣка, метафизикомъ является *Спиноза*. Его система, какъ уже видно изъ формы, въ которую онъ облекъ свои мысли, изъ „геометрическаго порядка“ доказательства, отразила увлеченіе его эпохи математическими и механическими науками. Положеніе, занимаемое Спинозой въ исторіи философской мысли, характеризуется тѣмъ, что онъ не только соединилъ и примирилъ пониманіе необходимости всего совершающагося съ высшими требованіями и стремленіями человѣческаго духа, но сдѣлалъ именно это пониманіе основаніемъ истиннаго познанія Бога и источникомъ душевнаго покоя. Извѣстно, какъ сильно повліялъ духъ Спинозы на Гете, какое вліяніе онъ оказалъ на весь образъ мышленія Гете. Гейне характеризовалъ это вліяніе слѣдующими словами: „Ученіе Спинозы освободилось изъ своей математической оболочки, и воплотилось въ пѣсняхъ Гете“. Духъ мира, казалось Гете, повѣялъ на него, когда онъ знакомился съ этикой давно позабытаго мыслителя; въ ученіи Спинозы Гете нашелъ успокоеніе своихъ страстей; передъ нимъ открылся широкій и свободный видъ на чувственный и нравственный міръ.

Мы считаемъ ученіе Спинозы одной изъ основныхъ формъ философскаго міросозерцанія; подобно тому, какъ мы говоримъ о платонизмѣ, какъ о типической формѣ міровоззрѣнія и жизнепониманія, значеніе которой далеко выходитъ за рамки исторической системы Платона, точно такъ же мы говоримъ о спинозизмѣ, какъ о безличномъ явленіи, подымающемся въ своихъ существенныхъ чертахъ надъ исторіей. И мы имѣемъ на это

еще особое право. Отсутствіе самолюбія у Спинозы, „безграничное безкорыстіе“, которое особенно привлекло къ нему Гете, шло такъ далеко, что онъ не хотѣлъ, чтобы его система носила его имя. По его мнѣнію, не онъ создалъ его произведеніе, но божественная сила мысли. Его „Этика“ появилась послѣ его смерти лишь съ его иниціалами, да и это было сдѣлано противъ его воли.

Центральное, руководящее понятіе Спинозы есть понятіе естественнаго закона. По аналогіи съ естественною закономѣрностью Спиноза мыслитъ зависимость отдѣльныхъ вещей отъ безконечнаго божественнаго бытія. „Богъ поступаетъ по законамъ своей природы“. И такъ-какъ Богъ есть единственно существующее въ себѣ, внѣ него нѣтъ никакой „субстанціи“, и никакая субстанція не можетъ быть мыслима, то законы природы Бога представляютъ законы природы вообще. Богъ это природа въ себѣ (deus sive natura). Онъ проявляется поэтому въ законахъ природы. Познавая послѣдніе мы познаемъ сущность Бога, ибо законы природы вѣчны, они распространяются на всѣ безчисленные случаи, въ которыхъ они примѣнялись, примѣняются и будутъ примѣняться; мы мыслимъ ихъ подъ „опредѣленной формой вѣчности“, поскольку они выражаютъ неизмѣнное и независимое отъ времени въ измѣняющемся и поскольку они въ настоящій моментъ представляютъ то же самое, чѣмъ они были всегда прежде и чѣмъ они будутъ всегда послѣ насъ; „такимъ образомъ, они въ нѣкоторомъ родѣ показываютъ намъ безконечность, вѣчность и неизмѣнность Бога“. Правда, Спиноза считаетъ, что существуетъ еще высшая форма познанія. Но здѣсь онъ уже становится мистикомъ. Онъ вѣритъ въ существованіе созерцанія разума, въ непосредственное просвѣтленіе людей и вещей, вѣчно существующее и обоснованное въ сущности Бога. Это и есть его „третій родъ познанія“, который онъ называетъ интуитивнымъ, такъ высоко имъ цѣнимый, но нигдѣ не выясненный, да и не могущій быть выясненнымъ. Гдѣ онъ говоритъ какъ философъ, какъ мыслитель, но не какъ мистикъ, тамъ онъ ясно заявляетъ, что „существуетъ только одинъ родъ познанія природы какой-либо вещи, именно, посредствомъ общихъ законовъ и правилъ природы; потому что

природа вездѣ одна и та же и ея сила и способность дѣйствовать тоже вездѣ одна и та же, т.-е. законы и правила, согласно которымъ всѣ вещи происходятъ и превращаются изъ одной формы въ другую, вездѣ и всегда неизмѣнны". Этотъ родъ познанія чрезъ законы природы Спиноза называетъ ratio; на языкѣ его эпохи это означаетъ познаніе по образцу математики, подобное математическому, поэтому „раціональному" естествознанію. „Какъ изъ понятія треугольника во всѣ времена слѣдуетъ, что сумма трехъ угловъ его равна двумъ прямымъ, точно такъ же изъ безконечной природы Бога слѣдуетъ безконечно многое, въ безконечно-разнообразныхъ формахъ, именно, все", именно совокупность вещей, которыя представляютъ не что иное, какъ обособленія или проявленія единаго высшаго бытія. Эта безконечная, вполнѣ дѣятельная сущность „actuosa essentia" Бога находится въ состояніи непрестаннаго творчества, и порядокъ ея твореній твердъ и неизмѣняемъ. Ничего нельзя прибавить и ничего нельзя отнять отъ законовъ природы. „Вещи не могли быть созданы Богомъ иначе и въ иномъ порядкѣ, чѣмъ онѣ созданы". Если бы порядокъ природы былъ иной, чѣмъ онъ есть, то Богъ долженъ бы быть другой, чѣмъ онъ есть: другая природа—другой Богъ. Предполагать, что возможенъ другой порядокъ природы, кромѣ дѣйствительно даннаго, значило бы удваивать существо Бога, значило бы вѣрить въ двухъ боговъ; поэтому такое предположеніе безсмысленно и означаетъ кромѣ того отпаденіе отъ истинной вѣры въ единую божественную сущность и бытіе. Такимъ образомъ, Спиноза выводитъ изъ единства Бога единство природы. Математическая необходимость, съ которой дѣйствуютъ естественные законы, исключаетъ цѣль и случай изъ сущности вещей. Природа не имѣетъ впереди себя никакой цѣли; она не дѣйствуетъ также ради какой-либо внутренней цѣли. Разсмотрѣніе цѣлей не даетъ пониманія основъ процессовъ природы; оно поверхностно и относительно; это чисто-человѣческая точка зрѣнія, созданіе фантазіи человѣка, который такимъ образомъ слѣдствія природы, свои влеченія и страсти, превращаетъ въ причины природы. „Богъ управляетъ природой сообразно общимъ законамъ, но не сообразно

особымъ законамъ человѣческой природы". Случай же означаетъ не что иное, какъ недостаточность нашего познанія; случайными намъ кажутся вещи, причинъ которыхъ мы еще не знаемъ; на томъ же основаніи намъ кажется наша воля свободной. „Въ природѣ самихъ вещей нѣтъ ничего случайнаго (in rerum natura nullum datur contingens); но всякое бытіе и дѣйствіе опредѣляется необходимостью Божественной природы". Никакая вещь, не предназначенная Богомъ къ дѣйствію, не можетъ дѣйствовать по собственному опредѣленію; ни одна вещь, предзначенная Богомъ къ дѣйствію, не можетъ остаться въ бездѣйствіи.

Это ученіе имѣетъ у Спинозы не только чисто-научную „цѣль"; оно является также извѣстнымъ жизнепониманіемъ. Оно должно укрѣпить душу человѣка, дать ему власть надъ самимъ собой и вещами. Это—ученіе о свободѣ, оно указываетъ человѣку путь къ истинной свободѣ, къ свободѣ, которая не только не отрицаетъ естественной необходимости, но предполагаетъ ее. Это—ученіе о высшемъ благѣ, и поэтому оно называется не физикой и не метафизикой, но этикой.

„Все, по отношенію къ чему человѣкъ является дѣйствующей причиной, т.-е. все, что можетъ быть понято изъ законовъ его собственной природы, необходимо есть благо; человѣку могутъ причинить зло лишь внѣшнія причины, именно, поскольку онъ представляетъ часть всей природы, законамъ которой человѣческая природа должна подчиняться, и къ которой человѣкъ долженъ почти неограниченно приспособляться". Зломъ можно назвать лишь господство надъ человѣческимъ духомъ аффектовъ страстей (passiones), которые ограничиваютъ его дѣятельные аффекты, его поступки. Если бы человѣкъ былъ рожденъ свободнымъ, если бы онъ съ самаго начала могъ бы дѣйствовать согласно своей собственной сущности, не подчиняясь страстямъ, то онъ не имѣлъ бы никакихъ понятій о добрѣ и злѣ; въ извѣстномъ смыслѣ онъ былъ бы „по ту сторону добра и зла". Абсолютное могущество поэтому необходимо добро. Добродѣтель и сила—одно и то же; дѣйствовать хорошо, значитъ дѣйствовать вполнѣ по собственной силѣ. Счастье поэтому не награда за добродѣтель, но сама сила добродѣтели. Такъ училъ

Спиноза. Его ученіе говоритъ намъ переносить двойственное отношеніе къ намъ судьбы, приносящей намъ какъ добро, такъ и зло, съ одинаковымъ равнодушіемъ и не только покоряясь судьбѣ, но и соглашаясь съ ней, потому-что во всемъ проявляется одно и то же могущество Бога. Мы дѣйствуемъ по указанію высшаго, вездѣсущаго бытія, въ немъ мы живемъ и существуемъ—такова сущность мудрости жизни Спинозы.

Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что этотъ наиболѣе совершенный образецъ догматической философіи оказывалъ могущественное вліяніе на умы до тѣхъ поръ, пока не знали еще критической философіи, и въ ту эпоху, когда послѣдняя была забыта. И, какъ показываетъ исторія, настоящимъ творцомъ нѣмецкой идеалистической умозрительной философіи, существенныя идеи которой представляютъ возобновленіе, часто въ болѣе слабой формѣ, мыслей Спинозы, является не Кантъ, а Спиноза.

Въ заключеніе этой главы я считаю умѣстнымъ дать общую оцѣнку великихъ философскихъ системъ XVII столѣтія (къ нимъ принадлежитъ также философія Лейбница), и вообще оцѣнку стремленія къ образованію системы философіи. Если эти созданія великихъ мыслителей не имѣли другихъ результатовъ, кромѣ того, что они пробудили или воскресили въ людяхъ сознаніе конечной цѣли, къ которой стремится научное изслѣдованіе, къ которой ведутъ его пути, то и тогда ихъ заслуга была бы значительна, и то, что они сдѣлали, не могло бы быть сдѣлано однимъ положительнымъ изслѣдованіемъ. Всѣ науки, говоритъ Декартъ, представляютъ не что иное, какъ человѣческое познаніе, а послѣднее всегда одно и то же, къ какимъ бы различнымъ предметамъ оно ни прилагалось; такъ, остается неизмѣннымъ солнечный свѣтъ, какія бы различныя вещи онъ ни освѣщалъ. Но что кажется намъ наиболѣе драгоцѣннымъ въ этихъ попыткахъ, исходящихъ изъ научнаго познанія, но переступающихъ его границы, что является въ нихъ постояннымъ, несмотря на смѣну философскихъ системъ, на измѣненія ихъ ученій, развитіе воззрѣній, это—не сами системы, но поиски этихъ системъ: стремленіе къ цѣльному пониманію вещей и жизни, которое давало бы намъ возможность

опредѣлить наше положеніе въ мірозданіи, которое было бы достаточно глубоко и жизненно, чтобы овладѣть всѣмъ нашимъ существомъ, облагородить наше міровоззрѣніе и руководить нашимъ поведеніемъ—или выражаясь короче—стремленіе къ познанію, которое могло бы превратиться въ мудрость, давшую философіи ея названіе.

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦІЯ.

Критическая философія.

Менѣе блестяще, чѣмъ историческое начало современной науки и слѣдовавшихъ по ея пути философскихъ системъ, было начало критической философіи, какъ мы ее будемъ называть по примѣру Канта. Вопросы, возбуждаемые ею, не обладаютъ свойствами, привлекающими чувство и воображеніе; они кажутся какъ бы чуждыми жизни и далекими отъ дѣйствительности. Эта философія не обѣщаетъ намъ открыть тайны небеснаго пространства и показать сущность природы. Она направляетъ вниманіе на познающій субъектъ и, предоставивъ наукѣ изслѣдованіе вещей, она занялась изслѣдованіемъ ума, желающаго познать вещи. Она не расширяетъ нашихъ знаній, но стремится опредѣлить форму и цѣнность познанія какъ такового. Поэтому она не столько изслѣдуетъ, сколько оцѣниваетъ, т. е. критикуетъ. Она руководствуется сократовской мудростью незнанія во всѣхъ вопросахъ, выходящихъ за предѣлъ опыта. Она стремится очистить знаніе отъ примѣси метафизическихъ понятій и исключить ихъ изъ своей собственной области. И какъ пониманіе собственнаго незнанія по Сократу является первымъ шагомъ въ самопознаніи отдѣльной личности, точно такъ-же критическая философія представляетъ первый и рѣшительный шагъ къ самопознанію разума вообще.

Желать познать познаніе! Развѣ это не безсмыслица, не скрываетъ ли это стремленіе внутренняго противорѣчія? Кажется, что мы должны предположить существованіе другого, высшаго ума для того, чтобы быть въ состояніи изслѣдовать свой собственный умъ. Или нашъ умъ можетъ быть судьей въ своемъ собственномъ дѣлѣ? Умъ, говоритъ Локкъ, походитъ на нашъ глазъ, который видитъ всѣ вещи, но не видитъ себя са-

мого; поэтому необходимо прибѣгать къ особымъ искусственнымъ пріемамъ, чтобы, такъ сказать, противопоставить его самому себѣ и сдѣлать его объектомъ своего собственнаго изслѣдованія. Вѣдь и глазъ видитъ себя въ зеркалѣ. Но зеркаломъ ума служитъ произведеніе ума, т.-е. человѣческое познаніе и наука. На этомъ проявленіи ума могутъ быть познаны его способности. Конечно, аналогія не можетъ разрѣшить затрудненій, разъ они обоснованы; лишь своими результатами критика познанія можетъ доказать, что она возможна, что она можетъ совершить и чѣмъ она должна быть.

Исходнымъ пунктомъ мы возьмемъ при этомъ обычное, естественное представленіе—сознаніе непосредственнаго присутствія объекта въ чувственныхъ воспріятіяхъ. Это чувственное сознаніе, которымъ начинается опытъ, не знаетъ различія между воспріятіемъ и предметомъ; оно знаетъ лишь о предметѣ и ничего не знаетъ о его воспріятіи. Созерцаніе чувствъ направлено на внѣшній міръ, но не на самихъ себя. Подобно тому, какъ мы видимъ восходъ и заходъ солнца, но не чувствуемъ движенія земли, потому-что мы двигаемся вмѣстѣ съ нею, точно такъ же наши воспріятія кажутся намъ въ моментъ воспріятія предметами, и мы не сознаемъ дѣятельности нашихъ чувствъ. И какъ естественнымъ намъ кажется первое пониманіе, относительно движенія солнца, отвергнутое однако наукой, точно такъ же естественнымъ кажется намъ второе; къ провѣркѣ его мы и должны теперь обратиться.

Для этого не нужно большихъ приготовленій; уже ежедневное наблюденіе заставляетъ насъ убѣдиться въ томъ, что равенство воспріятія и предмета воспріятія не можетъ быть правильнымъ. Какъ ни живо чувствуется въ отдѣльномъ воспріятіи его предметъ, какъ бы ни казалось, что воспріятіе и предметъ одно и то же, очевидно, что воспріятіе измѣняется уже въ зависимости отъ нашего положенія по отношенію къ предмету, отъ разстоянія отъ него. Мы получаемъ тогда новыя воспріятія, болѣе или менѣе отличающіяся отъ стараго. Однако, мы не говоримъ, что предметъ измѣнился, что изъ одного предмета стало много лишь потому, что наше воспріятіе предмета измѣнилось или умножилось—а это мы должны были бы

сказать, если бы дѣйствительно воспріятіе и предметъ были одно и то же. Напротивъ, мы начинаемъ поправлять и дополнять первое воспріятіе послѣдующими и въ концѣ-концовъ заявляемъ, что предметъ не равенъ тому или другому воспріятію, онъ не равенъ также суммѣ воспріятій, полученныхъ отъ него, или, вѣрнѣе, относящихся къ нему; но онъ представляетъ общую причину, основаніе всѣхъ данныхъ имъ и возможныхъ воспріятій, или — если исходить изъ насъ — правило, изъ котораго всѣ они могутъ быть наглядно выведены. Возьмемъ примѣръ, гдѣ сказанное видно особенно ясно. Мы говоримъ объ истинной формѣ и истинной величинѣ солнца и знаемъ, что эта величина и форма никогда не станутъ воспріятіями, что ни одинъ глазъ ихъ не увидитъ и не можетъ увидѣть; мы знаемъ, что получаемъ понятіе объ этой величинѣ и формѣ посредствомъ процесса представленій, посредствомъ вычисленій и умозаключеній, и что онѣ сами остаются для насъ лишь представленіями. Однако, мы называемъ ихъ истинными формой и размѣромъ солнца, потому что они совпадаютъ съ опытными данными о солнцѣ, какъ чувственными, такъ и научными. Что очевидно въ приведенномъ примѣрѣ, справедливо по отношенію ко всякому предмету нашего воспріятія. Возьмемъ столъ; въ нашемъ воспріятіи онъ существуетъ лишь какъ рядъ различныхъ, смотря по точкѣ зрѣнія, перспективныхъ картинъ, свойства которыхъ какъ форма, такъ и окраска зависятъ сверхъ того отъ окружающихъ вещей, отъ измѣнчивыхъ условій освѣщенія. Эти картины мы объединяемъ посредствомъ непроизвольнаго процесса нашего сознанія, процесса, аналогичнаго сознательному обобщенію и образованію понятій, въ представленіе формы стола. Каждый человѣкъ въ своемъ чувственномъ явленіи обладаетъ, собственно говоря, безчисленнымъ количествомъ лицъ, безчисленными носами (Jeder Mensch hat in seiner sinnlichen Erscheinung eigentlich unzählige Gesichter, unzählige Nasen); художникъ, желающій писать портретъ, выбираетъ посредствомъ своеобразной абстракціи изъ безконечнаго разнообразія формы, одну, наиболѣе выразительную, содержащую, какъ таковая, то, что было закономѣрнаго во всѣхъ воспринимаемыхъ образахъ, и именно поэтому не заключалось ни въ одномъ изъ нихъ; и

изображеніе художника будетъ тѣмъ правдивѣе, чѣмъ совершеннѣе оно будетъ отражать представленіе формы въ отличіе отъ простого воспріятія. Этотъ художественный пріемъ выбора и сосредоточенія на существенномъ представляетъ лишь дальнѣйшее развитіе естественной дѣятельности представленія, совершаемой нами совершенно непроизвольно надъ каждымъ комплексомъ воспріятій. Мы образуемъ постоянно посредствомъ сплавленія и соединенія воспріятій представленіе о предметѣ, и само это представленіе не является уже непосредственнымъ созерцаніемъ. По правильному выраженію Гельмгольца, это уже понятіе, потому-что оно охватываетъ всѣ возможныя отдѣльныя воспріятія, которыя объектъ можетъ въ насъ вызвать. Такимъ образомъ, предметъ все больше удаляется отъ чувственнаго сознанія, съ которымъ, какъ казалось вначалѣ, онъ такъ тѣсно сплетенъ; изъ воспріятія онъ сталъ представленіемъ, понятіемъ, служащимъ правиломъ для соединенія слѣдующихъ другъ за другомъ воспріятій. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, что предметъ представляетъ лишь простое понятіе; изъ сказаннаго слѣдуетъ только то, что понятіе въ нашемъ сознаніи становится на мѣсто предмета.

Вернемся обратно къ воспріятію, чтобы изслѣдовать его еще съ другой точки зрѣнія.—Воспріятіе есть сложный комплексъ, и такъ какъ оно, какъ цѣлое, образуетъ предметъ для чувственнаго сознанія, то для этого сознанія его составныя части кажутся свойствами предметовъ. Напр., мы называемъ листья и цвѣты растенія его частями; зеленый же цвѣтъ листьевъ и красный цвѣтъ цвѣтка мы считаемъ ихъ свойствами. Скоро, однако, мы открываемъ различіе между свойствами объекта, при чемъ одни свойства, какъ кажется, принадлежатъ объекту болѣе непосредственно и болѣе постоянны, чѣмъ другія, которыя мы поэтому охотнѣе называемъ слѣдствіями объекта. Красный цвѣтъ розы кажется намъ болѣе непосредственнымъ ея свойствомъ, чѣмъ ея запахъ; поэтому мы говоримъ: роза благоухаетъ, она распространяетъ пріятный запахъ; но мы не говоримъ: роза есть благоуханіе, какъ мы говоримъ: роза—красна. При болѣе глубокомъ анализѣ, однако, это различіе исчезаетъ. Какъ благоуханіе розы состоитъ въ способности

розы распространять пахучее вещество, точно такъ же ея цвѣтъ состоитъ въ способности отражать опредѣленные лучи свѣта. И какъ благоуханіе розы является не ея свойствомъ, но ея слѣдствіемъ, точно такъ же ея красивый цвѣтъ лишь производится ей при извѣстныхъ условіяхъ. Всѣ свойства предмета оказываются дѣйствіями, при чемъ предполагается всегда существованіе органа чувства какого-либо ощущающаго существа. Что мы называемъ, согласно свидѣтельству воспріятія, свойствами объекта, оказывается прежде всего чувственнымъ впечатлѣніемъ возбуждаемымъ въ насъ объектомъ. Простое воспріятіе ничего не говоритъ намъ объ истинномъ характерѣ его составныхъ частей, и даже послѣ того, какъ мы поняли этотъ характеръ, мы продолжаемъ непосредственно видѣть въ нашихъ ощущеніяхъ свойства вещей. Мы не были бы даже въ состояніи отдѣлить ощущеніе отъ свойствъ вещей, если бы у насъ не было нѣсколькихъ чувствъ. Благодаря этой множественности чувствъ мы можемъ изслѣдовать объектъ съ различныхъ сторонъ и провѣрить показаніе одного чувства показаніемъ другого. Мы можемъ ощущать предметъ, не глядя на него, или смотрѣть на него, не ощупывая. Когда мы не смотримъ на предметъ, его оптическія свойства, цвѣтъ и видимая форма—исчезаютъ; когда мы не дотрогиваемся до него рукой, то исчезаютъ изъ ощущенія свойства его поверхности и сопротивленіе, оказываемое имъ давленію руки. Производя подобные опыты съ нашимъ воспріятіемъ, мы провѣряемъ зависимость свойствъ объекта, какъ мы его воспринимаемъ, отъ рода ощущеній нашихъ чувствъ; мы узнаемъ, что для ихъ осуществленія необходима дѣятельность чувствъ. Что такое красный цвѣтъ, до того момента, какъ его увидѣлъ глазъ, и послѣ того, какъ пересталъ его видѣть? Отъ предмета могутъ отражаться волны эфира опредѣленной длины и частоты; лишь ихъ воздѣйствіе на глазъ становится свѣтомъ и цвѣтомъ. Ощущеніе можетъ измѣняться даже тогда, когда въ самомъ объектѣ не произошло никакихъ измѣненій; тотъ же самый свѣтъ, который кажется цвѣтнымъ, когда онъ падаетъ на середину сѣтчатой оболочки, кажется безцвѣтнымъ, когда онъ падаетъ на ея край.

Уже одинъ тотъ фактъ, что между вещами съ одной сто-

роны и ощущеніемъ и воспріятіемъ—съ другой находятся органы чувствъ и центральный органъ чувствующаго существа, дѣлаетъ невозможнымъ другое пониманіе ощущеній, кромѣ какъ воздѣйствій вещей. Это элементарное разсужденіе достаточно для того, чтобы разрушить вѣру въ непосредственную дѣйствительность составныхъ частей нашихъ воспріятій. Мы становимся при этомъ на точку зрѣнія common sense, обычнаго здраваго смысла людей,—и всегда рискованно слишкомъ удаляться отъ этой точки зрѣнія. Эти вещи, которыя мы видимъ передъ собой, которыя наполняютъ пространство и двигаются въ пространствѣ,—говорятъ намъ—представляютъ настоящія вещи, вещи въ себѣ; несомнѣнно, однако, что между ними и нами, прежде чѣмъ мы приходимъ къ ихъ воспріятію, имѣетъ мѣсто очень сложный процессъ, главные стадіи и этапы котораго описываетъ физіологія. Прежде всего мы имѣемъ дѣло съ движеніемъ въ опредѣленной формѣ, звуковыми, свѣтовыми волнами и т. п., исходящимъ изъ объекта; мы называемъ его раздраженіемъ; второй этапъ представляетъ вызванныя этимъ движеніемъ измѣненія въ периферическихъ органахъ чувствъ, напр., въ окончаніяхъ зрительнаго нерва въ сѣтчатой оболочкѣ глаза; эти измѣненія, имѣющія какъ доказано для нѣкоторыхъ органовъ и по всей вѣроятности для всѣхъ — химическій характеръ, передаются посредствомъ чувствительныхъ нервовъ къ первичнымъ чувствительнымъ центрамъ (въ субкортикальныхъ гангліяхъ) и отсюда къ конечнымъ пунктамъ въ корѣ большого мозга, съ возбужденіемъ котораго связаны сознательное ощущеніе и воспріятіе. Развѣ не должна причина, которой начинается процессъ, претерпѣвать на этомъ длинномъ и извилистомъ пути коренныхъ измѣненій. Вездѣ свойства слѣдствія не зависятъ только отъ свойства дѣйствующаго фактора, но опредѣляются также природой предмета, который подвергается воздѣйствію. Поэтому мы должны вслѣдъ за Гельмгольцемъ сказать, что чувственныя впечатлѣнія и ощущенія представляютъ не отраженія объектовъ, но ихъ символы, и вслѣдъ за Спинозой—что наши представленія о внѣшнихъ тѣлахъ показываютъ не столько природу внѣшнихъ тѣлъ, сколько устройство нашего тѣла.

Мы не можемъ однако на этомъ остановиться. Существованіе нѣкоторыхъ составныхъ частей воспріятія нельзя представить внѣ ощущенія, до того сливается ихъ бытіе съ ихъ переживаніемъ въ субъектѣ. Такъ напр., звукъ настолько субъективенъ, что мы не можемъ его мыслить въ томъ видѣ, въ которомъ мы его ощущаемъ, объективно существующимъ внѣ насъ; очевидно, что это есть процессъ, существующій лишь въ чувствѣ слуха. Звуковыя волны, представляющія его физическое условіе, принадлежатъ въ нѣкоторомъ родѣ къ другому порядку вещей; онѣ несравнимы съ ощущеніемъ звука какъ таковымъ. То же можно сказать относительно цвѣта, если мы абстрагируемъ отъ его протяженности, относительно теплоты и холода, вкуса и запаха, т.-е. относительно впечатлѣній, хотя и оказывающихъ рѣшительное дѣйствіе на чувство субъекта, но очень мало говорящихъ намъ объ объектѣ. Однимъ словомъ сказанное относится ко всѣмъ специфическимъ ощущеніямъ, не исключая и ощущенія органа осязанія. По отношенію къ нимъ всѣмъ исключается предположеніе двойного существованія—въ ощущеніи и внѣ ощущенія. Иначе, однако, обстоитъ дѣло при слѣдующихъ составныхъ частяхъ воспріятій. Форма тѣла, которую мы видимъ во снѣ, или образъ которой мы создаемъ въ фантазіи, можетъ существовать въ томъ видѣ, въ которомъ мы ее представляемъ, и внѣ насъ. Мы можемъ ее представить и въ то же время мыслить, какъ существующую внѣ нашего представленія: въ этомъ случаѣ представленіе, кажется, можетъ быть изображеніемъ самой вещи. То же самое, что мы сказали относительно воспріятія пространственныхъ свойствъ объекта, справедливо также относительно воспріятія его отношеній во времени, его движенія, количества, числа. Всѣ эти опредѣленія нашего воспріятія могутъ быть также мыслимы, какъ опредѣленія самого предмета, и мы обыкновенно такъ ихъ и мыслимъ. Правда, что это уже не чистыя ощущенія, но созерцаніе отношеній вещей и формъ соединенія ихъ частей, и по отношенію къ этимъ формамъ и отношеніямъ мы предполагаемъ, что воспріятіе и предметъ здѣсь вполнѣ покрываютъ другъ друга; другими словами: мы приписываемъ имъ двойное бытіе: въ нашемъ воспріятіи и внѣ его.

На этой противоположности составныхъ частей воспріятія уже Демокритъ основывалъ противоположность двухъ родовъ познанія: истиннаго познанія, познающаго истинную природу тѣлъ, и неистиннаго или кажущагося, познающаго ихъ чувственныя качества, которыя существуютъ, какъ таковыя, для человѣческаго мнѣнія. Это воззрѣніе Демокрита, возобновленное Галилеемъ, господствуетъ и теперь въ естествознаніи. Такимъ образомъ, естествознаніе достигаетъ своего объекта посредствомъ критики чувственнаго познанія. Оно видитъ въ объективномъ мірѣ систему движущихся частей массъ, т.-е. пользуется для построенія картинъ міра лишь формальными составными частями воспріятія, превращая ощущенія въ *специфическія энергіи* чувствующаго нерва, при чемъ оно переноситъ источникъ этой энергіи *исключительно* въ органы чувствъ человѣка и животныхъ.

Если мы уничтожимъ глаза, уши и носы, заявляетъ Галилей, то въ то же время мы уничтожимъ цвѣта, звуки и запахи; точно такъ же ощущеніе теплоты или холода имѣютъ свое основаніе въ органахъ температуры, а твердость или мягкость тѣлъ исчезли бы, если бы мы утеряли чувство осязанія; остаются еще пространство, число, движеніе и покой тѣлъ. Эти „первичныя акциденціи“ должны быть мыслимы, какъ только мы представляемъ матерію. И большинство современныхъ физіологовъ думаютъ такъ, какъ думалъ Галилей. Ученіе Іоганна Мюллера о специфическихъ энергіяхъ, это переведенное на языкъ физіологіи раздѣленіе „первичныхъ и вторичныхъ качествъ“, стало теперь въ средѣ физіологовъ почти символомъ вѣры. Однако, уже Гельмгольцъ, изложившій это ученіе съ ясностью, которую нельзя превзойти, и развившій его дальше, указалъ также, въ какомъ направленіи оно должно быть измѣнено. Гельмгольцъ называетъ болѣе глубокое различіе между ощущеніями различныхъ чувствъ, напр., между цвѣтомъ и вкусомъ, какъ различіе въ ихъ *модальности* (Modalität—родъ), тогда какъ менѣе глубокія различія между ощущеніями одного и того же чувства, напр., между краснымъ и синимъ цвѣтомъ, онъ называетъ различіемъ въ *качествѣ* (Qualität); онъ утверждаетъ затѣмъ, что модальность вполнѣ опредѣляется чув-

ствительнымъ нервомъ, слухъ — слуховымъ нервомъ, зрѣніе — зрительнымъ нервомъ, тогда какъ, наоборотъ, качество, напр., звукъ опредѣленной высоты, опредѣленный цвѣтъ, опредѣляются также и внѣшнимъ раздраженіемъ. Къ послѣднему выводу онъ пришелъ на основаніи своихъ классическихъ изслѣдованій ощущенія звука. Органъ уха, воспринимающій звуковое раздраженіе, или перепонка ушной раковины, приспособлена въ различныхъ своихъ частяхъ къ воспріятію звуковъ различной высоты, т.-е. къ воспріятію различнаго числа звуковыхъ волнъ, подобно, напр., струнамъ музыкальнаго инструмента. Такимъ образомъ, различнымъ специфическимъ качествамъ, въ данномъ случаѣ звукамъ различной высоты, соотвѣтствуютъ въ ухѣ специфическія раздраженія. Но развѣ периферическій аппаратъ чувства въ цѣломъ не приспособленъ къ своимъ нормальнымъ или адекватнымъ раздраженіямъ, развѣ онъ не устроенъ такъ, чтобы воспринимать именно эти раздраженія? Развѣ поэтому нельзя также сказать относительно модальности его ощущенія, что онъ находится въ закономѣрной связи и зависимости отъ опредѣленнаго рода раздраженія? Ухо защищено отъ другихъ раздраженій и доступно главнымъ образомъ лишь для звуковыхъ волнъ, глазъ открытъ лишь для свѣтовыхъ волнъ. Если же Гельмгольцъ удержалъ положеніе Іоганна Мюллера о безразличіи природы раздраженія для качества ощущенія лишь по отношенію къ модальности, то онъ это сдѣлалъ потому, что придавалъ слишкомъ большое значеніе факту нормальнаго или неадекватнаго раздраженія. Зрительный нервъ можетъ быть возбужденъ не только свѣтомъ, но также механическимъ сотрясеніемъ, давленіемъ, гальваническимъ токомъ — и на всѣ эти раздраженія онъ реагируетъ ощущеніемъ свѣта. Однако, это фактическое доказательство не можетъ считаться вполнѣ убѣдительнымъ, такъ какъ очевидно, что здѣсь правило,—адекватное раздраженіе, опровергается исключеніемъ,—ненормальнымъ раздраженіемъ, тогда какъ слѣдуетъ исключеніе объяснять изъ его особыхъ условій. Развѣ, на самомъ дѣлѣ, есть что-либо удивительнаго въ томъ, что органъ реагируетъ на необыкновенныя возбужденія обычнымъ образомъ, укрѣпленный въ немъ всей исторіей его развитія, что,

напр., глазъ ощущаетъ свѣтъ при ударѣ? Ненормально возбужденное ощущеніе, впрочемъ, не воспринимается нашимъ сознаніемъ вполнѣ такъ же, какъ нормальное; мы ясно ощущаемъ, что оно вынуждено. Достаточно сравнить спокойную и пріятную дѣятельность глаза подъ вліяніемъ свѣта съ грубымъ, необычнымъ появленіемъ фигуры при давленіи. Не только ударъ по глазу причиняетъ боль, но также тягостно вызываемое имъ свѣтовое ощущеніе. То же относится къ звуку, возбужденному гальваническимъ токомъ, который ощущается внутри органа слуха и не можетъ быть смѣшанъ съ нормально возбужденнымъ звукомъ. Онъ походитъ на звукъ, производимый въ металлической струнѣ, когда ее дергаютъ, и имѣетъ въ себѣ рѣшительно что-то непріятное. Возможно также, вопреки кажущейся очевидности, что вообще существуютъ лишь адэкватныя раздраженія чувствъ. Раздраженіе зрительнаго нерва гальваническимъ токомъ наврядъ ли можно назвать неадэкватнымъ, послѣ того какъ доказана однородность электрическихъ волнъ съ свѣтовыми; ударъ же по глазу можетъ произвести въ зрительной субстанціи тѣ же химическія измѣненія, какія происходятъ въ нихъ подъ вліяніемъ нормальнаго раздраженія, и которыя мы должны считать адэкватнымъ раздраженіемъ. Изъ сложной причины, которую мы называемъ процессомъ раздраженія, чувство можетъ благодаря постоянному приспособленію къ специфическому раздраженію выбирать лишь ту часть, которая содержитъ его адэкватное раздраженіе. Наконецъ, необходимо обратить вниманіе на слѣдующее принципіальное соображеніе, стоящее на пути къ принятію ученія о происхожденіи модальностей изъ чувствительныхъ нервовъ, т.-е. ученія о специфическихъ энергіяхъ. Органъ чувства представляетъ самъ часть объективнаго міра, и если послѣдній дѣйствительно состоитъ лишь изъ мѣры и движенія, то органъ чувства можетъ быть лишь носителемъ и посредникомъ движенія; онъ не можетъ создавать еще специфическія дѣйствія, такъ-какъ онъ долженъ былъ бы создавать ихъ изъ ничего. Душа или сознаніе не создаетъ также ощущеній, но сознаетъ ихъ, какъ нѣчто данное; не само зрѣніе бываетъ зелено или красно, но предметъ, который мы видимъ; не самъ слухъ бываетъ громокъ или тихъ, но мы слы-

шимъ громкій или тихій звукъ. Мы вынуждены, поэтому, дополнить предположеніе, изъ котораго исходитъ естествознаніе въ своихъ вычисленіяхъ. Вмѣсто того, чтобы въ механизмѣ частей массъ видѣть полную картину міра, мы видимъ въ немъ лишь контуры картины. Кромѣ количественныхъ или измѣримыхъ дѣйствій вещи должны обмѣниваться качественными дѣйствіями; это такъ же ясно, какъ то, что существуютъ специфическія ощущенія; ощущеніе представляется намъ, какъ полное развитіе свойствъ раздраженія; оно опредѣляется также свойствами чувствъ, но не создается одними послѣдними. Впрочемъ, все это разсужденіе, которымъ мы желали бы лишь показать направленіе, въ которомъ нужно искать рѣшенія проблемы, лежитъ внѣ нашего изслѣдованія; поэтому мы возвратимся къ нашей задачѣ и продолжимъ критику чувственнаго познанія.

Формы возможны лишь въ пространствѣ, движенія же въ пространствѣ и времени; слѣдовательно, характеръ дѣйствительности формъ и движеній зависитъ отъ характера дѣйствительности пространства и времени; поэтому если послѣднія дѣйствительны въ себѣ (an sich), то первыя тѣмъ болѣе. Но что, если не возможно мыслить время и пространство, какъ нѣчто само по себѣ абсолютно данное и существующее, уже въ виду безграничности, которую мы должны необходимо приписать пространству и времени и которая не можетъ быть дана ни въ какомъ опытѣ; что, если Кантъ былъ правъ со своимъ ученіемъ, что пространство и время (не вещи, которыя воспринимаются въ немъ или могутъ быть восприняты, но общія формы, въ которыхъ воспринимаются вещи) суть лишь формы созерцанія, законы дѣятельности созерцанія какого-либо ощущающаго существа, напр., человѣка? Если этотъ взглядъ правиленъ, то міръ получаетъ сразу совершенно иное значеніе; чувственный міръ оказывается тогда еще въ болѣе глубокой зависимости не только отъ способовъ ощущенія чувствъ, съ помощью которыхъ мы воспринимаемъ его разнообразныя свойства, но также отъ законовъ созерцанія, опредѣляющихъ для насъ форму его бытія. Таково ученіе о чувственномъ мірѣ, какъ о совокупности явленій, имѣющихъ мѣсто только по отношенію къ ощущающему и созерцающему существу,—чувствующему

существу; великое ученіе объ условномъ существованіи міра, доступнаго нашему созерцанію и опыту. Я уже указывалъ вамъ и разовью это сейчасъ съ большей подробностью, что это ученіе—разъ предположить его правильность—образуетъ существенную составную часть научнаго міросозерцанія.

Для того чтобы наглядно показать смыслъ и право на существованіе критическаго размышленія о познаніи, мы выбрали исходнымъ пунктомъ сравнительно простыя соображенія; теперь мы должны обратиться къ болѣе глубокимъ вопросамъ. Сюда относится прежде всего тотъ фактъ нашего мышленія, что мы предполагаемъ гораздо болѣе тѣсную связь между предметами воспріятія, чѣмъ намъ даетъ на то право само воспріятіе. Мы предполагаемъ, что вещамъ свойственно вездѣ и во всѣ времена нѣчто, неизмѣнно въ нихъ пребывающее, или—выражая то же на языкѣ философіи,—что ихъ свойство и состоянія связаны въ единство *субстанціей*. Далѣе мы предполагаемъ, что измѣненія вещей находятся въ необходимой зависимости другъ отъ друга, мы говоримъ, что они находятся *въ причинной* зависимости. Если первое выраженіе и мало употребительно въ современной положительной наукѣ, которая, вмѣсто того, чтобы говорить о субстанціи, говоритъ о матеріи, то второе—причинность—обычно въ ней. Причинность, или—что то же—достаточное основаніе измѣненія, является постулатомъ науки; это требованіе, которое научное изслѣдованіе ставитъ по отношенію къ естественнымъ процессамъ, и которое она должна ставить, чтобы быть научнымъ изслѣдованіемъ. Но дѣлая эти предположенія, отличающіяся другъ отъ друга лишь въ примѣненіи, но не по существу, мышленіе, несомнѣнно, выходитъ за предѣлы данныхъ въ воспріятіи фактовъ. Субстанцію нельзя видѣть; матерію—эту субстанцію физиковъ тоже нельзя видѣть, ее можно лишь мыслить. Наблюденіе можетъ показать лишь постоянное возвращеніе одного и того же явленія, заполненія пространства, одной и той же величины, массы, но не сохраненіе одной и той же вещи или одной и той же величины. Причинность также не можетъ быть воспринята чувствами; причинность, какъ таковая, не дана чувству ни въ предшествующемъ процессѣ, ни въ послѣдующемъ, ни

въ самомъ фактѣ слѣдованія. И тѣмъ не менѣе эти предположенія являются, что само собой разумѣется, основными понятіями не только научнаго познанія, но также и обычнаго опыта. Мы можемъ это легко показать на понятіи субстанціи.

Когда мы постигаемъ что-либо, какъ предметъ нашего воспріятія, мы вѣримъ — если выразиться скромно въ то, что предметъ не создается воспріятіемъ, и что онъ не исчезаетъ вмѣстѣ съ нимъ. Мы вѣримъ въ независимость предмета отъ воспріятія и въ то, что онъ существуетъ неизмѣнно, если его не измѣнитъ внѣшняя причина; и мы вѣримъ въ это, не только потому и не потому главнымъ образомъ, что онъ воспринимается другими людьми, въ чемъ мы можемъ убѣдиться, разспрашивая ихъ. Объектовъ, находящихся около сѣвернаго полюса еще никто не видѣлъ, но никто не сомнѣвается въ ихъ бытіи. Эта вѣра въ независимость объектовъ отъ способности ихъ быть воспринятыми, и въ ихъ неизмѣнность, несмотря на смѣну воспріятій, и есть вѣра, которую мы выражаемъ понятіемъ субстанціи. Безъ этой вѣры немыслимъ никакой опытъ, потому-что безъ нея не было бы объекта, о которомъ можно было бы высказать наше сужденіе, объекта воспріятія или оцѣнки; безъ опыта же невозможна наука, невозможно согласіе людей въ ихъ сужденіи объ одномъ и томъ же объектѣ. Ни одинъ химикъ, разлагающій опредѣленное количество воды на водородъ и кислородъ, находящіеся въ опредѣленномъ вѣсовомъ отношеніи другъ къ другу, и получающій посредствомъ ихъ соединенія прежнее количество воды, не сомнѣвается въ томъ, что онъ имѣетъ дѣло съ одними и тѣми же элементами въ свободномъ и связанномъ состояніи. Если бы онъ хотѣлъ обосновать свое убѣжденіе единственно на опытѣ, то усилія его были бы напрасны; его воспріятія раздѣлены временемъ и различны; они показываютъ лишь *равные*, т.-е. совпадающіе въ своихъ свойствахъ объекты; но равные объекты еще не представляютъ *однихъ и тѣхъ же объектовъ*. Тѣмъ не менѣе онъ твердо вѣритъ въ существованіе *однихъ и тѣхъ же* элементовъ, или, если не говорить языкомъ атомической гипотезы, въ существованіе чего-то, соотвѣтствующаго этимъ элементамъ; и онъ долженъ держаться этой вѣры, потому-что только благодаря ей

его наблюденія могутъ быть связаны съ предметами и поэтому также между собой.—Чисто „феноменологическая физика“ или химія, которую можно было бы себѣ представить, должна была бы по меньшей мѣрѣ требовать по отношенію къ своимъ „описаніямъ“ фактовъ признанія общеобязательности, но это значитъ требовать признанія того, что эти описанія относятся къ объекту, общему какъ для изслѣдователя, такъ и для насъ.

Такимъ образомъ, мы не можемъ обойтись безъ мышленія даже при повседневномъ опытѣ. Мышленіе дополняетъ воспріятіе. Мы всегда предполагаемъ наличность большей связи, чѣмъ та, которая дана въ простомъ фактѣ. Если мы назовемъ совокупность фактовъ въ воспріятіи—*„чистымъ* опытомъ“, то мы уже теперь можемъ прійти къ выводу, что на чистомъ опытѣ не можетъ быть основана никакая наука, что онъ не можетъ стать познаніемъ объекта. Уже отсюда становится ясной необходимость *критики опыта*, провѣрки и доказательства предположеній, изъ которыхъ, какъ мы показали, исходитъ на самомъ дѣлѣ опытъ и наука.

Въ менѣе абстрактной формѣ эта необходимость можетъ быть домонстрирована при помощи слѣдующей аналогіи. Для научнаго изслѣдованія критика познанія означаетъ то же, что для физика точное знаніе инструментовъ, съ помощью которыхъ онъ хочетъ измѣрять и дѣлать опыты. Инструментъ всякаго опыта—это самъ человѣческій духъ, и тотъ, кто не понимаетъ человѣческаго духа, не понимаетъ также его продукта, т. е. познанія; онъ не знаетъ, что даетъ для него воспріятіе и что—умъ. Задача критической философіи познать умъ, инструментъ инструментовъ, какъ назвалъ его Декартъ, и дать такимъ образомъ наукѣ мѣрило для ея изслѣдованій. Достовѣрность вещей никогда не можетъ быть больше, чѣмъ достовѣрность познанія.

Критическая философія создалась въ эпоху Просвѣщенія. Сведя тенденціи этой эпохи къ яснымъ и опредѣленнымъ понятіямъ, она сама стала значительной духовной силой. „Эпоха разума“, „философская эпоха“—такъ называлъ Вольтеръ эпоху Просвѣщенія. Это—эпоха, когда человѣкъ пересталъ быть не-

совершеннолѣтнимъ, эпоха освобожденія его мышленія изъ-подъ гнета привычки и оковъ традиціи; ея девизъ по Канту—это „sapere aude!“—„смѣй думать!“ Лишь провѣренное нами самими познаніе представляетъ жизненное познаніе, лишь оно можетъ находиться въ полной гармоніи со всѣмъ нашимъ существомъ; мы должны сами заработать себѣ духовное наслѣдство. Въ настоящее время принято думать объ эпохѣ Просвѣщенія нѣсколько свысока. Мы видимъ въ ней недостатокъ историческаго смысла. Правда, эпоха Просвѣщенія знала исторію, и къ этому времени относятся даже первыя попытки ея систематическаго изложенія; но она абстрагировала отъ нея; она хотѣла замѣнить ее разумомъ, „начать ее заново“. Эта слишкомъ низкая оцѣнка историческаго начала въ государствѣ и обществѣ и слишкомъ высокая—индивидуальнаго разума противорѣчитъ, собственно говоря, принципу просвѣщенія. Часто въ историческомъ ходѣ вещей заключается больше критики и просвѣщающей силы, чѣмъ въ понятіяхъ раціонализма, предполагая, конечно, что исторія разсматривается свободнымъ умомъ. Подобно каждой культурной эпохѣ, эпоха Просвѣщенія представляетъ одну изъ стадій въ воспитаніи человѣчества, и поэтому также—въ воспитаніи отдѣльной личности. Разъ въ жизни каждый долженъ пережить эпоху просвѣщенія, разъ въ жизни—подвергнуть сомнѣнію полученныя по традиціи воззрѣнія. Безъ этого личность не становится разумнымъ существомъ, но остается автоматомъ воспитанія движущихъ ею повелительныхъ мнѣній другихъ людей. Конечно, „просвѣщеніе“ не представляетъ собою постоянной точки зрѣнія; это лишь переходный моментъ, назначеніе котораго состоитъ въ томъ, чтобы привести людей къ сознанію необходимости законовъ, къ самодѣятельности и самостоятельности, служащихъ основой достоинства человѣческой природы.

Локкъ, этотъ первый критическій философъ, даетъ въ своей личности прекрасный примѣръ духа просвѣщенія. По свидѣтельству своихъ друзей, онъ руководствовался разумомъ какъ во всѣхъ случаяхъ своей жизни, такъ и въ своихъ научныхъ взглядахъ, и всегда охотно слѣдовалъ ихъ совѣтамъ. Право свободной критики религіозныхъ и научныхъ взглядовъ онъ дозволялъ какъ себѣ, такъ и другимъ; будучи самостоятельнымъ

мыслителемъ, онъ желаетъ и требуетъ, чтобы другіе, равно какъ и читатели его произведеній, самостоятельно думали. Въ вещахъ, рѣшеніе о которыхъ принадлежитъ единственно разуму, придерживаться мнѣній другихъ значило для него то же, что желать думать чужимъ умомъ, что такъ же глупо, какъ желать видѣть чужими глазами. Сократовскимъ духомъ проникнута вся философія и личность Локка. „Наша задача,—заявляетъ онъ,—не въ томъ, чтобы понять всѣ вещи, но лишь тѣ, которыя нужны для нашихъ дѣйствій. Чтобы достигнуть цѣлей нашей жизни, мы не нуждаемся въ другомъ познаніи, кромѣ познанія естественнаго, даннаго въ опытѣ способа дѣйствія вещей и познанія нашего долга; первое—для нашего отношенія къ вещамъ, второе—для нашего поведенія". Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что этотъ ясный, умѣренный мыслитель, для котораго разсудокъ сталъ характеромъ, высказалъ уже всѣ идеи Просвѣщенія. Его произведенія, кромѣ „Опыта о человѣческомъ познаніи", въ особенности „Письма о терпимости", „Разумность христіанства", обѣ статьи о правительствѣ и „Мысли о воспитаніи" даютъ полную программу философіи Просвѣщенія. Они содержатъ всѣ главныя мысли, которыя превратились въ ходячую монету благодаря усиліямъ великихъ французскихъ писателей XVIII столѣтія съ Вольтеромъ во главѣ. Вольтеръ перенесъ изъ Англіи во Францію вмѣстѣ съ философіей Ньютона также философію Локка. Ж. Ж. Руссо въ своемъ „Эмилѣ" развилъ мысли Локка о воспитаніи.

Очень интересно и замѣчательно, что мыслитель, открывшій главныя идеи просвѣщенія и игравшій поэтому выдающуюся роль въ развитіи всей эпохи, по существу дѣла, является также творцомъ критической философіи, хотя онъ и не называлъ ее этимъ именемъ, но ввелъ въ исторію подъ скромнымъ заглавіемъ: *„Опытъ о человѣческомъ познаніи"*. Не менѣе характеренъ непосредственный поводъ появленія этой философіи. Локкъ любилъ, чтобы у него собирались его друзья, съ которыми онъ бесѣдовалъ о научныхъ вопросахъ. Одинъ изъ этихъ разговоровъ остался безъ всякаго результата, несмотря на то, что въ немъ принимали участіе наиболѣе просвѣщенные и знающіе люди страны, имена которыхъ частью перешли въ исто-

рію. По позднѣйшему свидѣтельству одного изъ собесѣдниковъ, вопросъ шелъ о естественной религіи и нравственности, изъ которыхъ по крайней мѣрѣ первый мы причисляемъ къ метафизическимъ. Когда трудности и сомнѣнія все увеличивались, и рѣшеніе, казалось, все удалялось, Локкъ внезапно пришелъ къ мысли, что изслѣдованіе вопроса поставлено съ самаго начала на ложный путь, что къ вопросу подошли не съ той стороны, съ которой нужно подойти: прежде чѣмъ рѣшать подобнаго рода вопросы, необходимо сначала провѣрить способности человѣческаго ума, чтобы узнать, годенъ ли онъ для рѣшенія столь отдаленныхъ вопросовъ. Такимъ образомъ, изслѣдованіе ума, какъ способности познанія, способности познавать истину и дѣйствительность, было поставлено принципіально во главѣ всякаго философскаго изслѣдованія, былъ поставленъ вопросъ о познавательной цѣнности науки и понято руководящее значеніе этого вопроса.

Локкъ вполнѣ ясно сознавалъ новизну и важность своей задачи, задачи теоретической философіи, какъ таковой. „Если мы правильно оцѣнимъ способности нашего ума,—пишетъ онъ во введеніи къ своему „Опыту“,—если мы откроемъ объемъ нашего познанія и опредѣлимъ границу, отдѣляющую освѣщенную часть вещей отъ темной, то мы тогда, вѣроятно, будемъ спокойнѣе относиться къ сознанному незнанію по отношенію къ одной сторонѣ вещей и тѣмъ съ большей выгодой для себя направимъ наши усилія на изслѣдованіе ихъ другой стороны“. По мнѣнію Локка, критическая философія должна найти правильную средину „между мечтой о знаніи всеобъемлющемъ и тупымъ отчаяніемъ, вытекающимъ изъ разочарованія вслѣдствіе сомнѣнія въ возможности какого-либо знанія“, или, какъ выразился Кантъ, правильную средину между догматизмомъ и скептицизмомъ. Она должна „положить конецъ постояннымъ спорамъ о вещахъ, пониманіе которыхъ превышаетъ наши способности“, и она достигаетъ этого тѣмъ, что указываетъ границу между мнѣніемъ и знаніемъ. Цѣль, которую преслѣдовалъ Локкъ въ своей критикѣ познанія, вполнѣ аналогична съ цѣлью, которую преслѣдовалъ Кантъ въ своей критикѣ разума.

Цѣль Локка установить достовѣрность и предѣлы познанія;

путь къ достиженію этой цѣли, по его мнѣнію, состоитъ въ изслѣдованіи источника и развитія знанія. На этомъ пути онъ встрѣтился съ предположеніемъ существованія врожденныхъ понятій и принциповъ, и если онъ борется съ этимъ предположеніемъ и опровергаетъ его во всѣхъ его формахъ, въ какихъ только оно встрѣчается въ философіи, то онъ дѣлаетъ это не только и не преимущественно руководимый чисто-научными мотивами. Вѣра во врожденныя идеи ограничиваетъ и подавляетъ самостоятельное мышленіе людей. Врожденныя идеи должны были бы быть также неизмѣнными идеями. Онѣ сковали бы и поработили духъ человѣка. „Возвести въ принципъ всѣхъ принциповъ правило, что принципы не должны быть подвергаемы сомнѣнію, было бы въ выгодѣ тѣхъ, кто поставилъ себя господами и учителями другихъ“. Представленія кажутся врожденными лишь вслѣдствіе нашего незнанія ихъ происхожденія, лишь потому, что наше воспоминаніе не проникаетъ въ то отдаленное время, когда они были въ насъ запечатлѣны. „На каждомъ шагу мы видимъ, какъ дѣти воспринимаютъ представленія и правила поведенія отъ своихъ нянекъ, учителей и родителей, такъ что источникомъ этихъ мнимо-врожденныхъ и поэтому получающихъ прочную санкцію представленій часто является суевѣріе няньки или безсмысленная болтовня школьнаго учителя“. Локкъ отвергаетъ существованіе какихъ бы то ни было врожденныхъ представленій и принциповъ, потому-что онъ признаетъ за человѣческимъ умомъ право подвергать ихъ критикѣ; и здѣсь въ немъ говоритъ духъ самостоятельнаго мыслителя.—Возможно, что многимъ покажется слишкомъ радикальнымъ это огульное отрицаніе врожденныхъ идей. Развѣ историческое не врождено, развѣ не переносится оно на индивида посредствомъ наслѣдственности; не представляетъ ли поэтому локковское отрицаніе врожденныхъ идей слишкомъ низкой оцѣнки исторіи въ духѣ писателей эпохи Просвѣщенія? Локкъ вовсе не думалъ отрицать существованіе врожденнаго въ нашемъ духѣ, когда онъ отрицалъ—и съ полнымъ правомъ—врожденность представленій. Способности или силы духа, въ противоположность врожденнымъ идеямъ, могутъ быть развиты и усилены; онѣ доступны воспитанію и мо-

гутъ измѣняться подъ давленіемъ опыта; поэтому, съ точки зрѣнія Локка, онѣ могутъ быть врождены духу, не стѣсняя его самостоятельности, и Локкъ вполнѣ ясно говоритъ, что онъ считаетъ ихъ врожденными. Онъ причисляетъ къ такимъ врожденнымъ способностямъ и операціямъ духа способность его замѣчать и удерживать, различать и сравнивать, абстрагировать; но врождены лишь способности воспринимать, но не воспріятія, способность абстрагировать, но не понятія, и тѣмъ менѣ практическіе или теоретическіе принципы. По Локку также умъ въ нѣкоторомъ родѣ врожденъ самъ себѣ, и совершенно неправильно цитируютъ выраженіе „intellectus ipse“—самъ умъ—стараясь этимъ показать разницу между Лейбницемъ и Локкомъ. Лейбницъ понималъ это лучше, и поэтому открыто и ясно заявилъ, что формула: „въ умѣ нѣтъ ничего, чего бы не было предварительно въ ощущеніи, кромѣ самого ума“—совершенно въ духѣ Локка, который вѣдь видѣлъ одинъ изъ двухъ источниковъ идей въ воспріятіи операцій духа. Со времени Локка теорія врожденныхъ идей изгнана изъ философіи; ни одинъ мыслитель не могъ ее возобновить, такъ основательна и рѣшительна была критика Локка. Категоріи, или „чистыя понятія разсудка“ Канта не представляютъ вовсе врожденныхъ понятій. Кто принимаетъ ихъ за врожденныя понятія, тотъ не понимаетъ ученія Канта, который видѣлъ особую заслугу Локка въ томъ, что онъ считалъ „intellectualia“, или чистыя понятія разсудка, не врожденными, но искалъ ихъ происхожденія. Для современниковъ Локка отрицаніе врожденныхъ идей казалось равносильнымъ разрушенію философіи. Противники напали съ особенной яростью на этотъ пунктъ „Опыта“; вѣрнѣй они проклинали изъ-за этого пункта книгу, не читая ее. Если душа не имѣетъ врожденныхъ идей, то ея понятіе совершенно пусто и она лишена всякой сущности; она почти ничто, а отсюда одинъ шагъ до утвержденія, что ея нѣтъ. Мы оцѣниваемъ произведеніе Локка иначе. Ложная теорія была устранена и была доказана ея безполезность для рѣшенія вопроса о достовѣрности познанія; этого намъ вполнѣ достаточно, и мы оставляемъ эту сторону ученія Локка въ покоѣ. Для насъ, какъ и для самого Локка, центръ тяжести изслѣдованія лежитъ не въ

первой книгѣ, направленной противъ теоріи врожденныхъ идей, но во второй, трактующей о происхожденіи идей, и въ четвертой, въ которой разбираются разные виды познанія и устанавливаются его границы.

Все, что является или можетъ явиться содержаніемъ или предметомъ сознанія, все, чѣмъ занимается духъ, когда онъ воспринимаетъ и мыслитъ, Локкъ называетъ идеей. Это слово можетъ поэтому обозначать какъ ощущеніе чувственнаго впечатлѣнія, такъ и наиболѣе абстрактную мысль, и необходимо постоянно имѣть это въ виду, чтобы правильно понять ученіе Локка о происхожденіи идей. Лишь къ „простымъ идеямъ“, элементамъ болѣе сложнымъ, относится его правило о происхожденіи идей изъ двоякаго опыта: изъ *ощущенія* и рефлексіи, или изъ внѣшняго и внутренняго чувства. Лишь къ содержанію, матеріалу нашего мышленія относится его *эмпирическій принципъ*, который онъ выразилъ въ слѣдующихъ словахъ: все наше познаніе основано на опытѣ и должно быть въ послѣднемъ счетѣ выведено изъ опыта. Локкъ хорошо знаетъ— и въ этомъ состоитъ его собственное ученіе—что сложныя „идеи“ возникаютъ благодаря операціямъ нашего духа надъ чувственными впечатлѣніями или надъ простыми идеями, или же открываются съ помощью этихъ операцій. Если чувства представляютъ источникъ простыхъ идей, то способы дѣятельности духа—источникъ сложныхъ; изъ этого источника проистекаютъ безконечно-разнообразныя математическія воззрѣнія и понятія, представляющія видоизмѣненія простыхъ идей протяженности, времени, единства; отсюда же проистекаютъ представленія отношеній и всѣ абстрактныя или общія идеи, включая общее понятіе субстанціи. Такимъ образомъ въ дѣйствительности ученіе Локка о познаніи заключалось въ слѣдующемъ: внѣшнее и внутреннее воспріятіе доставляютъ матеріалъ для всѣхъ идей, даже тѣхъ, которыя создаетъ самъ духъ; они даютъ также толчекъ къ ихъ развитію. Мы должны принять это ученіе, какъ предпосылку, чтобы понять важное значеніе локковской критики познанія, въ его собственномъ смыслѣ. Центромъ же этой критики является его критика главнаго понятія всякой метафизической философіи—понятія *субстанціи*.

Вопросъ о „субстанціи“ вещей является центральнымъ вопросомъ философскихъ системъ семнадцатаго столѣтія; большая часть этихъ системъ была посвящена этому вопросу. Этотъ вопросъ въ его метафизической формѣ Локкъ изгналъ изъ науки; онъ разложилъ его съ помощью своей критики и при томъ такъ, что именно послѣ этого разложенія могли быть поняты истинное значеніе этого вопроса и дѣйствительно связанная съ ними проблема. Со времени Локка мы не причисляемъ субстанцію къ матеріальнымъ понятіямъ нашего познанія; устраненіе матеріальнаго пониманія субстанціи—а это устраненіе и было главнымъ результатомъ локковской критики—непосредственно подготовило ея формальное пониманіе.

Слѣдуя обычному воззрѣнію, мы различаемъ тѣлесныя и духовныя вещи, какъ два рода субстанцій, относительно которыхъ мы вѣримъ, что онѣ даны въ опытѣ. Локкъ исходитъ изъ этого воззрѣнія и показываетъ, что мы не можемъ познать ни вообще, что такое субстанція, ни въ частности особую природу тѣлесной и духовной субстанціи. Субстанція вообще, понятіе общее тѣлеснымъ и духовнымъ вещамъ, поскольку онѣ мыслятся какъ субстанціи, лишено содержанія; это, по мнѣнію Локка, единственная идея, не проистекающая ни изъ внѣшняго, ни изъ внутренняго воспріятія, идея, которая, поэтому, въ противоположность всѣмъ остальнымъ идеямъ, не можетъ возникнуть въ нашемъ духѣ ни на одномъ изъ этихъ путей. Она поэтому должна происходить изъ извѣстнаго пониманія, даннаго въ опытѣ. Таково дѣйствительно мнѣніе Локка, который выводитъ ее изъ основанной на привычкѣ оцѣнки чувственныхъ впечатлѣній: „Такъ какъ—заявляетъ онъ—мы не имѣемъ никакого представленія о томъ, какимъ образомъ могутъ существовать сами по себѣ эти простыя идеи, то мы привыкаемъ подкладывать подъ нихъ нѣчто, благодаря чему и посредствомъ чего онѣ существуютъ, и называемъ это нѣчто субстанціей. Такимъ образомъ, субстанція представляетъ не что иное, какъ неопредѣленное предположеніе чего-то, о чемъ мы познаемъ, что оно изъ себя представляетъ; предположеніе чего-то, о чемъ мы не имѣемъ никакого особаго, опредѣленнаго, позитивнаго представленія, говорящаго намъ, что это „нѣчто“ представляетъ; мы имѣемъ

лишь неясное представленіе, о томъ, что оно должно выполнять, именно быть носителемъ чувственныхъ явленій, которыя превращаются поэтому въ его свойства или акциденціи. Свою мысль Локкъ выразилъ также въ сравненіи, представляющемъ больше, чѣмъ простую шутку. Бѣдный индійскій философъ, который училъ, что земля поддерживается слономъ, а слонъ стоитъ на черепахѣ, поставленный въ затрудненіе вопросомъ, на чемъ же стоитъ черепаха, отвѣтилъ: она стоитъ на чемъ-то, но я не знаю, на чемъ именно. Европейскій метафизикъ не былъ бы приведенъ этимъ вопросомъ въ затрудненіе и разрѣшилъ бы проблему однимъ словомъ: на субстанціи. „Потому что тамъ, гдѣ не хватаетъ понятій, является весьма кстати слово“ —особенно если это ученое слово,—слово, красиво звучащее и принимаемое охотно за настоящую монету. Общее понятіе субстанціи вездѣ одно и то же, прилагается ли оно къ тѣлеснымъ, или къ духовнымъ вещамъ. Представленіе о субстанціи тѣла, поэтому, нисколько не яснѣе, чѣмъ представленіе о субстанціи души; оба одинаково ясны, т. е. одинаково темны и одинаково далеки отъ всего того, что мы можемъ понять.

И какъ общая природа субстанціи, точно такъ же недоступна познанію специфическая природа субстанцій, или опытныхъ вещей. Въ этихъ вещахъ намъ дано лишь находимое въ опытѣ сосуществованіе частей и свойствъ; узы, связывающія отдѣльныя части въ единство вещи, привносятся мышленіемъ. Мы называемъ воду субстанціей, потому что мы находимъ постоянно одну и ту же группу чувственныхъ свойствъ: опредѣленный удѣльный вѣсъ, жидкое состояніе въ опредѣленныхъ предѣлахъ температуры, отсутствіе цвѣта, прозрачность, наибольшую плотность при 4° Цельзія, превращеніе въ твердое состояніе при 0° и т. д. Всѣ эти свойства встрѣчаются вмѣстѣ, такъ что возможно вывести одно изъ нихъ, изъ остальныхъ; поэтому мы называемъ эту группу свойствъ однимъ и тѣмъ же именемъ: вода. Напрасно, однако, мы пытались бы узнать объ этой или какой-либо иной тѣлесной субстанціи что-либо больше, чѣмъ данная въ опытѣ связь свойствъ; и связь дѣятельностей нашего духа, дана только во внутреннемъ воспріятіи, а сущность души и того, какъ она думаетъ и хочетъ, неизвѣстны. Такимъ образомъ, наши

представленія о субстанціяхъ суть не что иное, какъ представленія объ опредѣленной совокупности простыхъ идей, пріобрѣтаемыхъ нами по отношенію къ вещамъ и соединяющихся въ единство предмета единственно потому, что онѣ существуютъ вмѣстѣ. И это сосуществованіе познается лишь постольку, поскольку оно дается воспріятіемъ. Субстанція есть представленіе не о сущности вещи, но о постоянствѣ вещи и о сосуществованіи ея свойствъ, представленіе о постоянствѣ отношенія. Даже связность частей тѣла не можетъ быть объяснена болѣе точнымъ образомъ.

Правда, Локкъ полагалъ въ согласіи съ наукой своей эпохи, что мы можемъ получить адэкватное познаніе, т. е. познаніе, соотвѣтствующее дѣйствительности, объ общихъ свойствахъ тѣлъ: положеніи, движеніи, формѣ; но этимъ еще не дается познаніе ихъ связи въ тѣлѣ, какъ таковомъ. Тѣло занимаетъ опредѣленное пространство и можетъ быть разложено на части, расщеплено на отдѣльныя единицы: на физическія, или молекулы, на химическія, или атомы. Но что удерживаетъ эти частицы вмѣстѣ, каковъ цементъ,—спрашиваетъ Локкъ,—привязывающій ихъ другъ къ другу? Если это давленіе окружающей среды, то возникаетъ новый вопросъ: что сдавливаетъ вмѣстѣ части этой среды, затѣмъ части слѣдующей среды и такъ дальше до безконечности? Можетъ показаться, что такимъ путемъ связь частей объясняется, если бы ссылка на безконечность не была бы ссылкой на неизвѣстное, ссылкой на то, что мы не можемъ связать нашей мыслью воедино. Если же мы укажемъ на силы притяженія, дѣйствующія между молекулами, то мы нисколько не станемъ умнѣе; мы поступаемъ подобно ученому Мольера, который объяснялъ усыпляющее дѣйствіе опіума усыпляющей силой его субстанціи. Мы хотѣли объяснить связь частей и сводимъ ее къ дѣйствію силъ притяженія, т. е. къ связывающимъ силамъ. Мы можемъ до извѣстной степени познавать связь между механическими свойствами частей тѣла и тѣлами между собой и ихъ дѣйствіями. Мы можемъ понять, кажется, что положеніе, форма и движеніе одного тѣла вызываютъ измѣненія въ положеніи, формѣ и движеніи другого тѣла. Здѣсь причина и слѣдствіе однородны, и по этому объясненію естественныхъ про-

цессовъ изъ механическихъ причинъ мы даемъ предпочтеніе передъ всякаго рода другими объясненіями. Впрочемъ, пониманіе природы механическаго воздѣйствія намъ тоже не вполнѣ доступно.

„Движеніе двигаетъ“, но почему оно двигаетъ, благодаря ли толчку или посредствомъ дѣйствія на разстояніи, или благодаря какой-либо иной причинѣ, почему оно въ одномъ мѣстѣ прекращается, въ другомъ—начинается, мы не знаемъ; правда мы называемъ этотъ внутренній принципъ: сообщеніе движенія, но отъ этого само дѣло не выясняется. Надежда расширить пониманіе естественной связи вещей исчезаетъ, однако, совершенно, если мы перейдемъ отъ механическаго взаимодѣйствія вещей къ отношенію механическихъ свойствъ вещей, къ специфическимъ свойствамъ чувственныхъ впечатлѣній, т. е. къ „вторичнымъ свойствамъ“ Локка. „Нашъ умъ не способенъ открыть какую-либо постижимую связь между первичными свойствами тѣлесныхъ вещей и ощущеніями, вызываемыми ими въ насъ; мы не въ состояніи понять, какимъ образомъ то или иное положеніе, форма или движеніе частицы матеріи можетъ въ насъ произвести ощущеніе цвѣта, вкуса или звука; между механическими процессами и этими внутренними представленіями не существуетъ никакого родства“. Дю-Буа-Реймонъ не долженъ былъ открывать *эту* границу естествознанія, такъ какъ онъ могъ найти ее у Локка. Такъ какъ, слѣдовательно, мы не можемъ найти между ощущеніями и предполагаемыми свойствами внѣшнихъ вещей даже сходства, которое дѣлало бы намъ понятнымъ ихъ взаимное отношеніе, то естественно, что мы должны сомнѣваться еще болѣе въ возможности пониманія взаимодѣйствія между тѣломъ и духомъ. „Какимъ образомъ мысль двигаетъ тѣломъ для насъ такъ же мало понятно, какъ то, какимъ образомъ движеніе тѣла можетъ произвести въ насъ мысль“. Разсмотрѣніе самихъ идей о тѣлѣ и духѣ никогда не могло бы намъ объяснить этого взаимодѣйствія, лишь опытъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что оно дѣйствительно происходитъ.—Рѣшеніе этой проблемы Спинозой было Локку либо неизвѣстно, либо казалось ему слишкомъ метафизичнымъ.

Критика Локкомъ понятія субстанціи можетъ быть сведена

къ двумъ главнымъ принципамъ. Сущность субстанціи, какъ таковой, для насъ не извѣстна, потому что субстанція есть предположеніе чего-то неизвѣстнаго. Сущность связи между свойствами субстанціи не доступна пониманію, потому что опытъ даетъ лишь сосуществованіе свойствъ, но не ихъ зависимость и не ихъ необходимую связь. Но несмотря на непознаваемость субстанціи, опытъ не можетъ обойтись безъ ея предположенія. Возникающая такимъ образомъ проблема разрѣшена лишь Кантомъ.

Подобно тому, какъ мы не можемъ понять существованія свойствъ вещей, точно такъ же мы не понимаемъ необходимости связи въ послѣдовательности ихъ дѣйствій. Локкъ также затронулъ проблему причинности, эту проблему Юма. Опытъ, говоритъ онъ, конечно, показываетъ намъ въ движеніи вещей постоянство и правильность; но изъ представленія вещей, слѣдующихъ другъ за другомъ, нельзя вывести необходимости этой послѣдовательности. Если мы находимъ, что вещи, поскольку показываетъ наше наблюденіе, слѣдуютъ постоянно другъ за другомъ, то мы можемъ заключить, что они подчиняются закону, но какому закону—мы не знаемъ.

Подведемъ итоги. Безъ простыхъ идей, которыя проникаютъ въ нашъ духъ черезъ посредство чувствъ, не было бы никакихъ сложныхъ идей; безъ наблюденія въ опытѣ—согласованія или несогласованія идей—не было бы никакого познанія. Сфера познанія, слѣдовательно, не можетъ быть больше сферы идей; первая должна даже быть уже второй, потому что познаніе покоится на сравненіи и связи идей. Тамъ гдѣ согласованіе идей не можетъ быть познано непосредственно или интуитивно, оно должно быть получено—если вообще познаніе возможно,—посредственно, или путемъ доказательства. Если поэтому недостаетъ посредствующихъ идей, то слѣдовательно недостаетъ аргументовъ. При объясненіи же чувственныхъ свойствъ и дѣйствій вещей недостаетъ посредствующихъ идей; поэтому, заявляетъ Локкъ, естествознаніе не можетъ быть наукой, основанной на доказательствѣ. Оно должно опираться на постоянно растущій опытъ, т. е. индукцію, и получаемую изъ нея практическую оцѣнку. Оно не можетъ претендовать

на достовѣрность и доказательство для своихъ предметовъ. Такимъ образомъ, не только метафизика, но также, по мнѣнію Локка, и физика не являются наукой въ строгомъ смыслѣ этого слова; относительно метафизики это понятно само собою, такъ какъ ея объекты, если они существуютъ, не доступны чувствамъ.

Это утвержденіе Локка не провѣрено въ одномъ пунктѣ. Когда Локкъ писалъ свой „Опытъ“, онъ не былъ достаточно знакомъ съ единственнымъ методомъ, съ помощью котораго можно прослѣдить связь между явленіями за предѣлы чистаго опыта, съ методомъ Галилея и Ньютона, состоящимъ въ выводѣ достовѣрныхъ и точныхъ законовъ природы посредствомъ математическаго анализа. Онъ слишкомъ мало былъ знакомъ съ математикой и не могъ понять произведенія Ньютона до тѣхъ поръ, пока послѣдній не сдѣлалъ для него краткаго резюме своего труда; но его „Опытъ о человѣческомъ познаніи“ былъ уже давно написанъ, когда Ньютонъ такимъ образомъ познакомилъ его съ истиннымъ методомъ естествознанія. Локкъ увидѣлъ теперь, что существуютъ еще другія основанія для объясненія физическихъ процессовъ, кромѣ толчка и движенія, вызваннаго толчкомъ, — единственныя основанія, которыя онъ считалъ доступными нашему слабому уму. Онъ понялъ теперь, что благодаря приложенію математики къ явленіямъ природы, границы естествознанія могутъ быть отодвинуты гораздо дальше, чѣмъ это кажется возможнымъ съ точки зрѣнія чисто-эмпирическаго метода. Онъ хотѣлъ исправить свой „Опытъ“ соотвѣтственно перемѣнѣ своихъ взглядовъ на этотъ вопросъ, но не могъ уже выполнить своего намѣренія.

Я упоминаю объ этомъ фактѣ, чтобы уже здѣсь указать на гораздо болѣе глубокую критику Канта, покоящуюся на полномъ знакомствѣ съ научнымъ методомъ Ньютона. — Но путь отъ Локка къ Канту ведетъ черезъ Юма, къ которому мы и должны теперь обратиться.

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Основы познанія.

Тотъ, кто въ настоящее время хочетъ говорить объ основахъ познанія, долженъ необходимо обратиться къ ученіямъ *Юма* и *Канта*. Взгляды обоихъ величайшихъ критическихъ мыслителей еще не отошли въ исторію, они еще не принадлежатъ къ прошлому, но живутъ въ современной философіи и опредѣляютъ два противоположныя направленія мысли въ современной наукѣ.

Ученіе Локка объ эмпирическомъ познаніи заключало въ себѣ то отправное положеніе, что происхожденіе знанія изъ опыта служитъ доказательствомъ его дѣйствительности. Опытъ выставлялся какъ прочное основаніе и истинный критерій знанія; когда кто-либо говоритъ въ смыслѣ Локка и эмпиризма: „опытъ“, онъ хочетъ сказать въ то же время: „истина“, совершенно такъ же, какъ послѣдователь Декарта, говоря о врожденныхъ идеяхъ, думаетъ объ истинѣ. Поэтому нужна была большая проницательность, чтобы увидѣть въ самомъ опытѣ проблему, какъ это сдѣлалъ *Юмъ*. Опытъ, если подъ нимъ понимать больше, чѣмъ простыя чувственныя впечатлѣнія, не представляетъ чего-то само собой разумѣющагося, или на что можно ссылаться безъ всякаго объясненія. Заслуга Юма заключается въ томъ, что онъ поставилъ на основаніи опытной философіи проблему опыта, и этимъ опредѣляется его мѣсто въ исторіи философіи. Провѣрка опыта, поскольку онъ претендуетъ быть знаніемъ,—такова задача Юма; каково основаніе всѣхъ опытныхъ заключеній, каково, слѣдовательно, основаніе самого опыта? Таковъ вопросъ, поставленный впервые Юмомъ.

Къ проблемѣ опыта можно подойти съ двухъ сторонъ; ея рѣшеніе можно искать на двухъ путяхъ. Одинъ путь дается

исторіей развитія опыта; мы стремимся отвѣтить на вопросъ, какимъ путемъ мы приходимъ къ опыту. Очевидно, что этотъ психологически-генетическій путь не можетъ привести насъ къ цѣли; познавательная цѣнность опыта не можетъ быть установлена такимъ образомъ. Одно—оцѣнивать опытъ и другое—объяснять его происхожденіе. Мы не можемъ также слѣдить за его возникновеніемъ до тѣхъ поръ, пока мы не знаемъ, что такое опытъ. Наше воспоминаніе не доходитъ до начала опыта; поэтому мы должны возстановить ходъ развитія при помощи гипотезъ; но откуда мы можемъ брать эти гипотезы, если не изъ самаго опыта.

Существуетъ еще другой путь къ рѣшенію проблемы; это—путь, намѣченный уже Локкомъ, но принятый съ полнымъ сознаніемъ его правильности впервые Юмомъ. Изслѣдованіе, ставшее на этотъ путь, направляется не на происхожденіе, но на содержаніе опыта; оно спрашиваетъ, изъ чего состоитъ опытъ, а не какъ онъ возникаетъ, и подчиняетъ второй вопросъ первому. Оно стремится установить условія объекиваго значенія понятій и лишь отсюда заключаетъ о происхожденіи понятій. Вся критика опыта Юма направлена на изслѣдованіе значенія понятій и содержанія опыта. Кантъ въ этомъ отношеніи слѣдовалъ по пути, указанному Юмомъ. Онъ такъ-же говоритъ не о томъ, какъ возникъ опытъ, но о томъ, что онъ содержитъ. Предметомъ его изслѣдованія является „возможность“ опыта, т. е. его понятіе, а не способность опыта.

Названные мыслители приходятъ, однако, къ противоположнымъ выводамъ. Не заставляетъ ли это сомнѣваться въ правильности пути, которымъ они шли?—Однако при ближайшемъ изслѣдованіи мы замѣчаемъ, что ихъ пути одинаковы лишь по общему своему направленію: оба они направлены на понятіе опыта. Но исходный пунктъ Канта лежитъ гораздо выше и потому превосходитъ исходный пунктъ Юма. Юмъ пошелъ къ философіи съ совершенно иной подготовкой и съ явной склонностью къ исторіи и литературѣ, сдѣлавшими его выдающимся писателемъ; онъ былъ едва знакомъ съ точными науками, и слишкомъ низкая оцѣнка ихъ экспериментальнаго метода повела его къ слишкомъ низкой оцѣнкѣ дѣятельности

духа. Напротивъ, Кантъ, бывшій ученикомъ Ньютона, самостоятельно работалъ въ области естественныхъ наукъ; и это различіе въ исходныхъ пунктахъ обоихъ мыслителей вполнѣ достаточно, чтобы объяснить различіе въ ихъ выводахъ. Я противопоставлю сначала ихъ выводы другъ другу.

По мнѣнію Юма, опытъ покоится на привычкѣ, образующейся вслѣдствіе приспособленія хода нашихъ представленій къ ходу воспріятій или чувственныхъ впечатлѣній; опытъ представляетъ поэтому своего рода инстинктъ или естественное влеченіе, и его принципъ есть вѣра, которая не можетъ быть обоснована разумомъ. По мнѣнію Канта, опытъ покоится на принципахъ; онъ поэтому не является дѣломъ простой привычки и вытекающаго изъ нея ожиданія, но есть объектъ разсудка и пониманія. Онъ есть познаніе, потому что его основы или предпосылки суть принципы познанія и законы мышленія. Вещи, данныя въ опытѣ, то, что мы называемъ дѣйствительностью, по мнѣнію Юма, представляютъ отдѣльныя и различныя воспріятія, т. е. комплексы чувственныхъ впечатлѣній, которыя связываются лишь посредствомъ воображенія въ единство, не оправдываемое фактами. Кантъ также понималъ роль воображенія уже въ процессѣ возникновенія воспріятія; но онъ подчиняетъ его законамъ мышленія, единству думающаго сознанія, и поэтому, полагаетъ онъ, оно является не слѣпой, но зрячей функціей. Дѣйствительное въ себѣ является въ опытѣ необходимо, какъ природа, т. е. закономѣрное бытіе вещей, такъ какъ уже созерцаніе вещей подчиняется законамъ мышленія.

Чтобы понять теорію опыта Юма, мы должны знать и установить, что онъ разумѣлъ подъ опытомъ. Находящееся въ данный моментъ въ нашихъ чувствахъ воспріятіе или существующее въ воспоминаніи представленіе не представляютъ еще, взятыя сами по себѣ, опыта; они постигаются непосредственно, и сами, такъ сказать, поручаются за свое бытіе; для доказательства послѣдняго мы не нуждаемся ни въ какомъ опытѣ.— Опытъ есть протекающій въ нашемъ духѣ процессъ, посредствомъ котораго мы переходимъ отъ непосредственныхъ впечатлѣній чувствъ и представленій, вызываемыхъ воспоминаніемъ, къ представленіямъ, не присутствующимъ въ чувствахъ;

это есть выводъ новыхъ фактовъ. Мы всегда производимъ опытъ только тогда, когда мы переходимъ посредствомъ умозаключенія отъ воспріятія, даннаго сознанію, къ представленію о не данномъ воспріятіи. Но для того, чтобы связать существующее въ настоящій моментъ воспріятіе посредствомъ умозаключенія съ отсутствующимъ, и чтобы вывести послѣднее изъ перваго, намъ нужна связь, соединяющая ихъ между собой, нуженъ принципъ, посредствомъ котораго мы дѣлаемъ выводъ. Принципъ этотъ при всякомъ умозаключеніи, имѣющемъ въ виду фактъ, всегда одинъ и тотъ же: это есть предположеніе причинной связи между даннымъ и его выводомъ, т. е. *принципъ причинности*. Провѣрить опытъ значитъ провѣрить причинность, т. е. принципъ всякаго опытъ или заключенія о фактѣ. Поэтому провѣрка отношенія между причиной и слѣдствіемъ является центромъ юмовской критики опыта.

Мы хотимъ показать прежде всего на примѣрахъ, что отношеніе между причиной и слѣдствіемъ, какъ справедливо утверждалъ Юмъ, служитъ общимъ путеводителемъ, который даетъ намъ возможность перейти отъ воспринятыхъ фактовъ къ предшествующимъ или послѣдующимъ фактамъ, что, слѣдовательно, всѣ наши опытныя умозаключенія суть умозаключенія о причинной зависимости. Мы встрѣчаемъ человѣческій слѣдъ, напр., гдѣ-либо на пескѣ пустыннаго острова; немедленно въ нашемъ умѣ возникаетъ представленіе о человѣкѣ, бывшемъ здѣсь раньше, единственно потому, что мы видимъ въ слѣдѣ слѣдствіе, отъ котораго мы умозаключаемъ о его причинѣ. Даже отношеніе сходства, если оно постигается не непосредственнымъ сравненіемъ присутствующихъ въ сознаніи воспріятій, но умозаключается, содержитъ въ себѣ отношеніе причинности. Портретъ напоминаетъ намъ благодаря своему сходству объ отсутствующемъ другѣ; ясно, что представленіе о сходствѣ зависитъ здѣсь отъ представленія о причинной связи: сниманія портрета съ друга. Такимъ образомъ можно показать, что наше мышленіе выходитъ за сферу непосредственно даннаго въ чувствахъ лишь посредствомъ связи между причиной и слѣдствіемъ; это отношеніе связываетъ настоящее съ прошлымъ и будущимъ въ единство опыта.

Но что представляетъ изъ себя это отношеніе? Откуда оно проистекаетъ? Дано ли оно опытомъ или оно должно быть обосновано мышленіемъ? Мы вѣримъ въ то, что слѣдствіе не только слѣдуетъ за причиной, но необходимо съ ней связано. Причинная зависимость есть необходимая зависимость; можно ли доказать эту необходимость?

Для того, чтобы смыслъ этихъ вопросовъ получилъ большую наглядность, приведемъ примѣръ.—Движеніемъ руки мы поднимаемъ молотъ, ударяемъ имъ о наковальню; движеніе прекращается, и раздается звукъ удара. Различные моменты этого процесса кажутся намъ связанными причинной зависимостью; мы считаемъ волю причиной движенія руки и молота и вѣримъ въ то, что чувствуемъ затрату мускульной силы, необходимой для поднятія молота; точно такъ же мы называемъ паденіе молота, или вѣрнѣе, вызванное имъ колебательное движеніе причиной звукового ощущенія. Мы не сомнѣваемся въ томъ, что каждая предшествующая часть процесса вызывала непосредственно за ней слѣдующую. Что здѣсь дано самими фактами и что въ нихъ вложено нашимъ мышленіемъ? Мы, конечно, не воспринимали, какимъ образомъ воля двигала рукой, или какимъ образомъ массовое, сплошное движеніе молота превратилось, такъ сказать, раздробилось въ колебательное движеніе частицъ, и тѣмъ менѣе, — какимъ образомъ это движеніе стало ощущеніемъ звука. Наука можетъ дополнить наше воспріятіе наблюденіемъ, разложить движеніе руки на его составные моменты (иннервацію и измѣненіе формы мускуловъ, сгибаніе членовъ посредствомъ прикрѣпленныхъ къ нимъ сухожилій) и доказать, что кромѣ звуковыхъ колебаній при паденіи молота образовалась также теплота; благодаря этому мы будемъ знать точнѣе воспринимаемыя чувствами явленія процесса, мы точнѣе отвѣтимъ на вопросъ: *какъ* происходитъ процессъ; но на вопросъ: *почему* онъ происходитъ, мы такъ же мало можемъ отвѣтить, какъ и раньше. Намъ не поможетъ также гипотеза молекулярнаго движенія. Эти гипотезы даютъ намъ возможность лишь точнѣй описать процессъ, показать этотъ процессъ такимъ, какимъ бы онъ явился передъ болѣе острыми чувствами, чѣмъ наши; но объясненіе этимъ не

было бы дано. Однако, несмотря на незнаніе природы причинной связи мы продолжаемъ безъ всякаго опасенія утверждать причинную связь. Мы хотимъ знать основаніе для этого утвержденія; если оно не обосновано, то какъ мы приходимъ къ нему? Если оно опирается на нашъ предшествующій опытъ, то какъ объяснить увѣренность, съ которой мы примѣняемъ его къ будущему опыту? Вопросы эти, къ которымъ насъ привелъ анализъ нашего примѣра, и являются вопросами Юма.

Для метода Юма характерно то, что онъ при рѣшеніи этихъ вопросовъ провѣряетъ причинность, основу всякаго эмпирическаго познанія, посредствомъ *чистаго* опыта, послѣ того, какъ онъ уже убѣдился въ томъ, что она не можетъ быть доказана съ помощью разума. Его первое утвержденіе, поэтому, чисто-отрицательное: необходимая связь причины и слѣдствія не можетъ быть ни въ какомъ случаѣ доказана изъ чистыхъ понятій, а priori, какъ уже выражается Юмъ. Причина и слѣдствіе различны, по меньшей мѣрѣ различны по времени; слѣдовательно, представленія о нихъ могутъ существовать раздѣльно или, что то же, не связаны между собой необходимо; такимъ образомъ, представленіе, что сами причина и слѣдствіе могутъ существовать раздѣльно, не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія. Но характернымъ признакомъ всѣхъ истинъ разума, или истинъ a priori, состоитъ въ томъ, что ихъ противоположность не можетъ быть представлена. Связь причины со слѣдствіемъ не можетъ быть познана a priori, потому-что мы можемъ представить отсутствіе этой связи. Представленіе, что солнце, выражаясь разговорнымъ языкомъ, не взойдетъ завтра, не заключаетъ внутренняго противорѣчія; хотя это утвержденіе мало вѣроятно, потому-что противорѣчитъ всему предшествующему опыту. *Долженъ* ли упругій шаръ, сообщающій центральный ударъ другому упругому шару такой же величины, передать послѣднему все свое движеніе? Видимъ ли мы необходимость этого посредствомъ простого наблюденія явленія? Развѣ не могъ шаръ отскочить назадъ или въ сторону, или перескочить черезъ встрѣченный на пути шаръ? Во всѣхъ случаяхъ, когда мы не знаемъ изъ прежняго опыта, что происходитъ при извѣстныхъ условіяхъ, мы должны подождать и

посмотрѣть, что произойдетъ. Изъ чистаго разума не слѣдуетъ, „что, если дано что-либо одно, то этимъ самымъ дано что-либо другое“—такъ формулируетъ Кантъ утвержденіе Юма. Необходимую связь различныхъ понятій нельзя доказать изъ понятій; эта связь не представляетъ познанія изъ чистаго разума.

Но разъ она не можетъ быть доказана изъ разума, то она должна быть доказана изъ опыта, такъ какъ третьяго выхода нѣтъ—таково заключеніе, дѣлаемое эмпиризмомъ. Локкъ считалъ, что мы дѣйствительно наблюдаемъ въ причинѣ „силу“, способность причины дѣйствовать, и этотъ взглядъ вполнѣ соотвѣтствуетъ обычному воззрѣнію.—Лишь избранные умы замѣчаютъ вещи, не замѣчаемыя никѣмъ, именно потому, что онѣ лежатъ слишкомъ близко къ намъ. Юмъ заставляетъ насъ отказаться отъ вѣры въ то, что мы воспринимаемъ *силу*, воспроизведеніе, созданіе,—отъ вѣры въ то, что мы воспринимаемъ представленіе, почему причина дѣйствуетъ. Онъ неопровержимо показалъ, что мнимое понятіе, которое мы обозначаемъ этими словами не имѣетъ объекта, и въ этомъ доказательствѣ заключается наиболѣе крупная заслуга его теоріи причинности. Повторяю Юмъ критикуетъ опытъ посредствомъ *чистаго* опыта. Даже послѣ того какъ опытъ намъ показалъ, какое слѣдствіе вытекаетъ изъ опредѣленной причины, онъ насъ оставляетъ въ полномъ невѣдѣніи относительно „силы“ или внутренняго принципа, посредствомъ котораго причина производитъ слѣдствіе. Этотъ принципъ скрытъ отъ насъ во всѣхъ возможныхъ случаяхъ причинной зависимости. Зрѣніе и чувство даютъ намъ представленіе о дѣйствительномъ движеніи тѣлъ, но мы не можемъ составить даже отдаленнаго понятія о чудесной силѣ и мощи, которыя пріобрѣтаетъ находящееся въ движеніи тѣло и которыя оно теряетъ лишь для того, чтобы передать ихъ другому тѣлу. Мы не понимаемъ, какимъ образомъ движеніе двигаетъ. Мы не понимаемъ также, посредствомъ чего воля двигаетъ; вѣдь намъ непонятно даже вліяніе воли на ходъ нашихъ представленій. Несомнѣнно, что опытъ произвольнаго движенія нашихъ членовъ является первоначальнымъ источникомъ для нашего понятія о силѣ, и не только въ философіи Шопенгауэра, но уже въ философіи людей, вѣрившихъ въ

фетишей, всякая сила изображается, какъ родственная по природѣ волѣ. Внутренній и внѣшній опытъ кажутся здѣсь связаными однимъ принципомъ, который мы постигаемъ непосредственно; здѣсь, кажется, мы видимъ причинность, такъ сказать, въ ея собственной мастерской, мы видимъ ее „извнутри“, все равно, понимаемъ ли мы движеніе, вслѣдъ за Шопенгауэромъ, какъ „явленіе“ волевого акта, или вслѣдъ за обычнымъ представленіемъ, какъ его слѣдствіе. Намъ кажется вѣдь также, что солнце восходитъ и заходитъ, тогда какъ мы знаемъ, что оно по отношенію къ землѣ находится въ покоѣ. Мы такъ мало знаемъ, какимъ образомъ воля приводитъ въ движеніе руку или палецъ, что мы не можемъ даже сказать, *что* собственно она приводитъ въ движеніе, потому что она можетъ быть лишь причиной иннервації мускуловъ и направленія движенія. И если мы не можемъ сомнѣваться въ томъ, что воля оказываетъ вліяніе на ходъ и порядокъ представленій, то она играетъ роль лишь разрѣшающаго условія, такъ какъ ходъ мыслей въ подробностяхъ опредѣляется „механизмомъ“ представленій. Бываетъ также, что мысли приходятъ или не приходятъ вопреки нашей воли. Онѣ приходятъ не когда мы хотимъ, но когда онѣ хотятъ.

Индукція Юма безукоризненна, и сомнѣніе въ правильности его выводовъ невозможно. Намъ непонятна необходимость связи ни между физической причиной и ея физическимъ слѣдствіемъ, ни психической причины съ дѣйствительнымъ или кажущимся ея физическимъ слѣдствіемъ, и наоборотъ; непонятна также и внутренняя связь физическихъ причинъ съ психическими слѣдствіями. Мы, слѣдовательно, не имѣемъ никакого положительнаго или содержательнаго понятія „силы“; этотъ вопросъ рѣшенъ Юмомъ разъ навсегда.

То, что мы дѣйствительно находимъ въ опытѣ,—это постоянную связь одинаковыхъ вещей. Мы наблюдаемъ, что за одинаковыми предшествующими явленіями слѣдуютъ всегда другія явленія, равныя явленіямъ, которыя были до нихъ; и это постоянство, по мнѣнію Юма, представляетъ единственное обстоятельство, отличающее объективно причинную послѣдовательность отъ простой послѣдовательности. Но опытъ можетъ

доказать это однообразіе въ природѣ лишь постольку, поскольку онъ самъ возможенъ, т. е. лишь до настоящаго момента; мы можемъ согласиться съ нимъ по отношенію къ прошлому; что касается будущаго, то мы можемъ лишь предполагать его правильность. И мы поступаемъ такъ безъ опасенія ошибиться на каждомъ шагу. Такъ какъ опредѣленный объектъ до сихъ поръ наблюдался нами въ сопровожденіи опредѣленныхъ слѣдствій, то мы утверждаемъ, что всякій похожій на него объектъ будетъ связанъ съ тѣми же самыми слѣдствіями. Эти два предложенія говорятъ, очевидно, о различныхъ вещахъ; второе не заключается въ первомъ, но выводится изъ него. Но какъ обосновать этотъ выводъ? Можно ли его обосновать? Мы не можемъ доказать его правильности изъ чистаго разума. Что непонятно въ одномъ случаѣ—необходимость связи различныхъ вещей—не становится понятнѣе отъ того, что подобный случай повторяется безконечное количество разъ; разумъ умозаключаетъ изъ одного случая на всѣ, или это не заключеніе разума. Опытнымъ путемъ нельзя также доказать утвержденія: природа должна быть единообразна, потому-что она *была* до сихъ поръ единообразна; каждая попытка подобнаго доказательства попадала бы въ безвыходный кругъ. „Никакое доказательство, опирающееся на опытъ, не можетъ доказать равенства будущаго съ прошедшимъ, *потому-что всѣ опытныя доказательства опираются на предположеніе этого равенства*“. Это значитъ, что опытъ зависитъ отъ общаго закона причинности, а не этотъ законъ отъ опыта. Мы должны всегда помнить, что опытъ для Юма означаетъ не только воспріятіе, не *чистый* опытъ, но расширеніе воспріятія посредствомъ умозаключенія на фактъ, связанный съ нимъ, но не воспринятый; принципъ этого умозаключенія и поэтому принципъ „опыта“ и есть причинность.

Такимъ образомъ, Юмъ видѣлъ въ причинности основаніе опыта и онъ считалъ невозможнымъ доказать всеобщность этого принципа посредствомъ опыта и индукціи. Этимъ онъ предвосхищаетъ воззрѣнія Канта, хотя Кантъ далъ этой мысли совершенно иное развитіе. Въ извѣстномъ смыслѣ онъ все-таки обосновываетъ принципъ на прошломъ опытѣ; онъ не хочетъ, ко-

нечно, вывести его, какъ слѣдствіе этого опыта, что, какъ онъ самъ показалъ, невозможно, но онъ ссылается на связанный съ нимъ фактъ внутренняго опыта, который долженъ стать на мѣсто отсутствующаго настоящаго доказательства принципа. Благодаря постоянному повторенію одинаковыхъ случаевъ, не вносящему, правда, въ объекты ничего такого, что бы могло способствовать большему познанію ихъ связи, происходятъ нѣкоторыя измѣненія въ субъектѣ и его пониманіи. Въ результатѣ повторенія образуется привычка, приспособленіе хода нашихъ мыслей къ ходу вещей. На мѣсто недостающаго пониманія основанія причинной связи становится привычка; на мѣсто не познанной объективной необходимости становится субъективная необходимость, заключающаяся въ стремленіи къ извѣстнымъ представленіямъ. Какимъ образомъ возникаетъ привычка, мы не знаемъ, и намъ не нужно знать ея послѣднюю причину; но мы знаемъ изъ опыта, что она возникаетъ вслѣдствіе повторенія. Мы знаемъ также изъ опыта ея слѣдствія. Отсюда вытекаетъ легкость, съ которой мы переходимъ отъ простого воспріятія къ представленію, что это воспріятіе причины или слѣдствія; отсюда вытекаетъ „вѣра“ въ реальность выведенной причины или слѣдствія. Что-либо изъ той живости, яркости и прочности, съ которой мы переживаемъ дѣйствительное воспріятіе, должно быть перенесено отъ него на связанное съ нимъ привычкой представленіе. Наконецъ, мы чувствуемъ необходимость или принужденіе, вытекающія изъ привычки, какъ только мы попытаемся мыслить наши представленія не въ привычной связи; эта непривычная связь кажется намъ невозможной, немыслимой, хотя представленіе ея не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія.

Такимъ образомъ, наше понятіе о необходимости и причинной обусловленности проистекаетъ единственно изъ воспринимаемаго единообразія природы, благодаря которой въ умѣ возникаетъ стремленіе, основанное на привычкѣ дѣлать умозаключеніе отъ одной вещи къ другой. Кромѣ постояннаго соединенія одинаковыхъ вещей и умозаключенія отъ одной къ другой, мы не имѣемъ никакого понятія о необходимости и связи. Различіе причины и слѣдствія, постоянство въ ихъ

послѣдовательности и связанная съ этимъ привычка ума переходить отъ одного факта къ другому—вотъ три пункта, образующіе сущность теоріи причинности Юма. Такимъ образомъ, по этой теоріи всякое познаніе природы покоится въ послѣднемъ счетѣ на недоказуемомъ и всегда недостовѣрномъ предположеніи, такъ какъ самъ принципъ опыта не представляетъ закона познанія, но лишь слѣдствіе ассоціаціи идей, образующейся благодаря привычкѣ.

Юмъ не желалъ подвергать сомнѣнію достовѣрность опытныхъ выводовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ познанія фактовъ тѣмъ, что онъ сводилъ ихъ къ привычкѣ и считалъ невозможнымъ дать имъ разумное основаніе. „Если умъ не имѣетъ достаточнаго основанія дѣлать это умозаключеніе (о фактахъ), то онъ долженъ руководиться при этомъ принципомъ, равносильнымъ ему по важности и авторитетности“. „Природа назначила насъ къ сужденію съ такой же абсолютной необходимостью, какъ она опредѣлила насъ дышать и ощущать“. Сужденіе настолько важная вещь—отъ него зависитъ сохраненіе нашего существованія—что природа не могла предоставить его разуму съ его долгими и обманчивыми аргументами, приходящими къ тому же всегда слишкомъ поздно; она воспользовалась для этой цѣли механической тенденціей инстинкта. Привычка, эта вторая природа, дѣйствуетъ съ правильностью и достовѣрностью инстинкта, или естественнаго влеченія; ее можно даже назвать пріобрѣтеннымъ инстинктомъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію Юма, обосновывать опытныя умозаключенія на привычкѣ значитъ давать имъ болѣе прочное основаніе, чѣмъ то, которое имъ даетъ разумъ. Выводы разума и выводы опыта различны, правда, по своей сущности и по своему происхожденію, но ихъ достовѣрность одинакова; она лишь различнаго рода. Посредствомъ вывода перваго рода познается отношеніе между идеями на основаніи сходства или несходства ихъ содержаній; посредствомъ вывода второго рода связывается фактъ съ идеей и дѣлается заключеніе о существованіи или реальности объекта идеи безъ посредства основанія единственно при помощи естественнаго принципа. Принципы дѣйствительности и жизни первичнѣе всѣхъ законовъ разума; они су-

ществуютъ и дѣйствуютъ раньше, чѣмъ появляется дѣятельность разума; и наше удивленіе, вызываемое тѣмъ, что познаніе фактовъ и существованія покоится на инстинктѣ, въ родѣ привычки, должно исчезнуть, если мы вспомнимъ, что самъ разумъ покоится на инстинктѣ. Наши естественныя убѣжденія, говоритъ Юмъ, руководящія нами при познаніи вещей представляютъ слѣдствіе больше чувственной нашей природы, чѣмъ разумной; они предшествуютъ всякому размышленію и поэтому не могутъ быть ни доказаны, ни опровергнуты доводами разума. Это относится больше всего и прежде всего къ наиболѣе первичному изъ нихъ—къ вѣрѣ въ существованіе вещей внѣ насъ. „Мы можемъ спросить, на какомъ основаніи мы вѣримъ въ бытіе вещей. Но вопросъ: существуютъ ли вещи или нѣтъ?—совершенно безплоденъ. Это — вопросъ, который мы должны считать рѣшеннымъ при всѣхъ нашихъ сомнѣніяхъ и разсужденіяхъ“. Природа уничтожила всѣ аргументы, направленные противъ ея реальности, раньше чѣмъ эти аргументы могли пріобрѣсти вліяніе. Если реальность познанія не можетъ быть обоснована логически, то она обоснована біологически.— Юмъ открылъ этимъ одно изъ возможныхъ рѣшеній проблемы познанія и развилъ его со всѣми логическими послѣдствіями, вытекающими изъ него. Юмъ—первый мыслитель, построившій *біологическую теорію познанія;* онъ первый пытался объяснить разумъ условіями, изъ которыхъ онъ возникаетъ, и которыя являются его носителемъ. Упоминаемая часто въ послѣднее время „Критика чистаго опыта“ лишь возобновила въ оригинальной формѣ эти воззрѣнія Юма.

Мы не можемъ согласиться съ этой теоріей не только вслѣдствіе заключающагося въ ней дуализма дѣйствительности и разума, но вслѣдствіе болѣе общаго соображенія. Увѣренность въ существованіи естественныхъ принциповъ опыта, найденныхъ нами, никогда не можетъ быть больше, чѣмъ увѣренность въ самомъ опытѣ, такъ какъ для открытія этихъ принциповъ мы нуждаемся въ опытѣ.

Можно возразить противъ ученія Юма о причинности—и я уже высказалъ это возраженіе,—что она предполагаетъ нашъ умъ гораздо менѣе активнымъ, чѣмъ онъ есть въ дѣйствитель-

ности, и что она слишкомъ низко оцѣниваетъ его роль въ созданіи опыта. Мы ищемъ причины въ природѣ, потому что мы сами въ ней являемся причиной, хотя мы и не знаемъ какимъ образомъ; мы ожидаемъ слѣдствій, потому что мы сами вызываемъ слѣдствія, хотя и не знаемъ опять-таки почему. Практически научное изслѣдованіе, пользующееся экспериментальнымъ методомъ, не дожидается, пока въ природѣ повторятся одинаковыя причины и появятся одинаковыя слѣдствія; оно само создаетъ одинаковыя причины и вызываетъ одинаковыя слѣдствія. Нашъ умъ идетъ впередъ природы и провѣряетъ на опытѣ правильность того, что онъ вычислилъ и предвидѣлъ напередъ. Благодаря этому, представленіе о приблизительномъ единообразіи, познаваемое въ простомъ воспріятіи фактовъ, возвышается на степень понятія строгой, количественно опредѣленной закономѣрности. Но уже дѣйствительное сцѣпленіе представляетъ больше и болѣе важное, чѣмъ полагалъ Юмъ. Повсюду, гдѣ причины и слѣдствія представляютъ измѣримые объекты, слѣдовательно, во всей области процессовъ природы мы встрѣчаемъ соотвѣтствіе между величиной причины и величиной слѣдствія. Юмъ коснулся этого факта, но такъ какъ онъ не былъ еще извѣстенъ наукѣ того времени во всей всеобщности, то Юмъ не могъ понять принципіальнаго значенія его въ полномъ объемѣ. Привычка къ извѣстному ходу вещей можетъ объяснить, почему мы въ данномъ случаѣ предполагаемъ именно эту причину или ожидаемъ опредѣленное слѣдствіе; но объясняетъ ли она общую предпосылку причины всего совершающагося? Дѣйствительно ли эта предпосылка есть лишь обобщенная привычка („general habit“), но не принципъ, выражающій особую мысль? Почему мы прилагаемъ къ дѣйствительной послѣдовательности именно понятіе логическаго *основанія*, но не понятіе сходства или еще проще простого повторенія? Мы не говоримъ: каждый разъ, когда дана причина A, наступаетъ слѣдствіе B, но мы говоримъ: *такъ какъ* существуетъ A, то наступаетъ B; слѣдуя теоріи Юма это утвержденіе совершенно произвольно.

Если эти возраженія направлены главнымъ образомъ противъ выводовъ изъ ученія Юма, то слѣдующія ниже соображенія имѣютъ въ виду его основы.

Юмъ вездѣ предполагаетъ, что чувственныя впечатлѣнія въ ихъ разнообразіи, напр., то или иное распредѣленіе цвѣтныхъ пунктовъ въ пространствѣ, сами по себѣ представляютъ *объекты*, и поэтому слѣдствія нашихъ впечатлѣній и воспріятій представляютъ слѣдствія самихъ объектовъ. Поэтому для него объективная часть закона причинности совпадаетъ со слѣдствіемъ чувственныхъ впечатлѣній. — Представляютъ ли впечатлѣнія объекты? Они даны намъ, какъ измѣненіе состоянія нашихъ чувствующихъ нервовъ, и мы переживаемъ эти измѣненія, какъ ощущенія; но мы никогда не воспринимаемъ ихъ такъ, какъ они намъ даны, и лишь посредствомъ размышленія приходимъ къ убѣжденію, что они не могутъ представлять ничего другого, кромѣ модификацій возбужденія и дѣятельности нашихъ чувствъ. Поэтому къ впечатлѣніямъ долженъ прибавиться первоначальный способъ ихъ пониманія и оцѣнки, для того чтобы было возможно посредствомъ нихъ представить объекты. Впечатлѣнія сами по себѣ даже не созерцанія. Они становятся таковыми лишь благодаря тому, что занимаютъ опредѣленное мѣсто въ пространствѣ и времени, являются частями времени и пространства. Что бы ни представляли изъ себя пространство и время, очевидно, что они являются предпосылками созерцанія. *Какимъ же образомъ впечатлѣнія становятся созерцаніемъ и созерцаніе — объектомъ?* Созерцаніе также еще не объектъ, оно лишь относится нами къ объекту. Если мы назовемъ созерцаніе объектомъ, то оно является объектомъ лишь для нашего индивидуальнаго сознанія, и мы должны отличать его отъ объектовъ для сознанія вообще, или для общечеловѣческаго сознанія. Столъ, воспринимаемый мной,—тотъ же самый столъ, который могутъ воспринимать другіе люди; это—общій объектъ *нашихъ* воспріятій.

Сколько бы разъ ни повторялись чувственныя впечатлѣнія, сколько бы разъ и съ какой бы правильностью ни возвращались соединенія, въ которыхъ они даны, они никогда не могли бы вывести насъ изъ сферы нашей субъективности, изъ круга нашего индивидуальнаго сознанія, потому что они сами субъективны и индивидуальны. И хотя они отличаются отъ простыхъ представленій, ихъ послѣдствій и копій, той выну-

жденностью, съ которой они появляются, живостью и силой, съ которой они на насъ дѣйствуютъ, все-таки принужденіе, которое мы чувствуемъ, еще не является познаніемъ опредѣленнаго и тѣмъ менѣе познаніемъ общаго намъ и другимъ ощущающимъ существамъ объекта. Чтобы прійти къ представленію или понятію такого объекта, мы должны привести извѣстныя впечатлѣнія въ отношеніе къ чему-то такому, изъ чего они происходятъ, и что не зависитъ ни отъ нашего воспріятія, ни отъ воспріятій другихъ. Но для этого недостаточно, вопреки мнѣнію Юма, простого воспріятія и его различенія отъ представленія. *„Прежде чѣмъ воспріятіе переходитъ въ опытъ, мы производимъ сужденіе“*, говоритъ *Кантъ*, и этимъ онъ возвышается надъ Юмомъ.

Опытъ представляетъ понятое воспріятіе, воспріятіе, надъ которымъ мы уже произвели сужденіе; опытъ есть единство созерцанія и понятія, слѣдовательно онъ не представляетъ чего-то простого, что дается простымъ воспріятіемъ. Мышленіе служитъ условіемъ опыта, опытъ невозможенъ безъ мышленія. Мы говоримъ: камень твердъ, воскъ мягокъ; это значитъ, что мы дѣлаемъ часть содержанія нашего воспріятія сказуемымъ по отношенію къ остальнымъ частямъ, связаннымъ воедино именно этимъ прибавленіемъ сказуемаго, и благодаря этому мы узнаемъ нѣчто о предметѣ. Всякое воспріятіе становится опытомъ, если оно подчинено правиламъ или формамъ сужденія. Сознаніе, ограниченное чувственными впечатлѣніями и ихъ воспріятіемъ (и вѣроятно, что сознаніе звѣрей не возвышается надъ этимъ состояніемъ), не могло бы перейти отъ воспріятія къ представленію о предметѣ, отличномъ отъ воспріятія и независимомъ отъ него. Оно бы не могло выйти изъ круга воспріятій, какъ чисто-индивидуальныхъ переживаній. Правда, носитель этого сознанія могъ бы приспособляться къ впечатлѣніямъ, передаваемымъ ему посредствомъ чувствъ, и слѣдовательно къ объективному ходу вещей; онъ бы становился, благодаря этому, въ теченіе своей индивидуальной жизни умнѣй, что мы и можемъ замѣтить, сравнивая старыхъ звѣрей съ молодыми; но онъ не могъ бы перейти отъ этого, такъ сказать, практическаго опыта къ теоретическому, потому-что ему не до-

ставало бы, слѣдуя нашему предположенію, способности къ собственно рефлектирующему мышленію, не доставало бы источника общеобязательности и единственнаго путеводителя, который ведетъ за предѣлы индивидуальнаго сознанія къ познанію объектовъ воспріятія.

Мы опять подошли къ задачѣ, которая, какъ кажется, можетъ быть рѣшена двоякимъ путемъ. Мы должны открыть условія, при которыхъ ощущенія становятся чувственными созерцаніями, чувственныя созерцанія — представленіями объ объектахъ; наиболѣе естественнымъ путемъ кажется здѣсь эмпирическій путь психологическаго наблюденія. Развѣ не достаточно описать отдѣльные шаги и стадіи, черезъ которые каждый индивидъ переходитъ отъ своихъ ощущеній къ опыту? Вѣдь опытъ не врожденъ нашему уму, онъ пріобрѣтается и развивается. Мы убѣждены, что никакой ребенокъ не рождается съ готовымъ опытомъ. Мы видимъ вѣдь, какъ онъ пріучается постепенно пользоваться своими чувственными впечатлѣніями, сравнивать и комбинировать ихъ, какъ онъ пріучается разсматривать вещь съ различныхъ сторонъ, произвольно перемѣщая ее въ окружающемъ мірѣ. Мы замѣчаемъ въ растущей сознательности его взгляда, увеличивающейся цѣлесообразности его движеній ростъ его объективнаго сознанія и параллельный ростъ его самосознанія. Но пониманіе этихъ фактовъ зависитъ отъ точки зрѣнія, которая можетъ быть получена единственно изъ понятія опыта, являющагося, слѣдовательно, предпосылкой этого пониманія. Психологія можетъ выполнить свое намѣреніе, т. е. объяснить опытъ лишь подъ постояннымъ контролемъ теоріи опыта. И если предположить, что она достигла своей цѣли и дала картину развитія опыта, то тогда передъ нами возникъ бы наиболѣе важный вопросъ: критическій вопросъ объ объективной необходимости нашего познанія. Устройство нашего духа было бы вскрыто, была бы показана игра его силъ и опредѣлено участіе субъекта въ пріобрѣтеніи опыта, мы познали бы *субъективную* необходимость, заставляющую насъ связывать извѣстнымъ образомъ наши представленія, но мы не получили бы доказательства объективнаго значенія этой связи. Наоборотъ,

„мы не могли бы сказать, что слѣдствіе связано съ причиной въ объектѣ, т. е. необходимо, но лишь, что мы такъ устроены, что мы не можемъ иначе связывать нашихъ представленій". Если бы это было основаніемъ истинности нашихъ представленій, ихъ соотвѣтствія съ объектами, то тогда „наша неспособность постигнуть вещь какимъ-либо инымъ способомъ" должна была бы быть источникомъ пониманія.

Критика и теорія познанія дала доказательство объективнаго значенія нашего познанія по отношенію къ предмету, *вопреки* его субъективному происхожденію, и этого доказательства не могло бы дать даже самое полное знаніе его происхожденія и развитія. Открытіе Канта состоитъ не въ томъ, что въ нашемъ познаніи заключаются элементы a priori, т. е. элементы не эмпирическаго происхожденія. Это зналъ уже Локкъ, который считалъ, что въ нашемъ умѣ существуютъ „прототипы" математическихъ (и этическихъ) понятій и выводилъ понятіе субстанціи не изъ чувственнаго опыта; Юмъ тоже зналъ объ этомъ, что видно изъ того, что онъ отрицалъ возможность обосновать на чистомъ опытѣ, на фактѣ существованія чувственныхъ впечатлѣній общее понятіе причинной связи. Заслуга Канта состоитъ въ томъ, что онъ показалъ, какимъ образомъ эти апріорные элементы *въ то же время* могутъ и должны имѣть объективное значеніе, почему и поскольку мы имѣемъ право считать ихъ существующими въ природѣ вещей. Онъ поставилъ слѣдующій вопросъ: какимъ образомъ познанія и сужденія *a priori* могутъ быть *тѣмъ не менѣе* синтетическими, т. е. имѣть *объективное* значеніе?

Какимъ образомъ чувственныя впечатлѣнія и ихъ данныя отношенія становятся воззрѣніями, или, выражая тотъ же вопросъ въ смыслѣ и въ терминахъ теоріи познанія: при какихъ предпосылкахъ возможно созерцаніе вещей?

Къ истинамъ, которыя послѣ того, какъ онѣ были открыты, не могутъ быть потеряны для науки, принадлежитъ ученіе Канта, слѣдуя которому пространство и время представляютъ формы созерцанія, и именно поэтому формы самихъ вещей, поскольку онѣ созерцаются, однимъ словомъ, ученіе о субъективномъ происхожденіи и объективномъ значеніи пространства

и времени. Кантъ пришелъ къ этому ученію не посредствомъ размышленія о человѣческой способности созерцанія, но посредствомъ изслѣдованія понятій пространства и времени. Основаніемъ для этого изслѣдованія служило для него различіе, установленное Ньютономъ, между математическимъ или абсолютнымъ пространствомъ и временемъ и относительными пространствами и временами, которыя заполнены вещами. Вслѣдъ за Ньютономъ Кантъ утверждаетъ, что пространство и время должны быть предположены въ абсолютномъ смыслѣ, потому что положенія и формы вещей представляютъ опредѣленія и части пространства, какъ продолжительность и послѣдовательность вещей представляютъ опредѣленія и части времени. Но Кантъ, въ противоположность Ньютону, отрицалъ существующую въ себѣ абсолютную реальность всеобщаго пространства и чистаго времени. Абсолютное пространство (и точно такъ же абсолютное время) представляютъ не понятіе о дѣйствительномъ объектѣ, но идею, которая служитъ для того, чтобы разсматривать всѣ движенія въ немъ, какъ относительныя. Оно необходимо, чтобы можно было представить относительныя пространства. Существенныя опредѣленія понятій пространства и времени, приписываемыя имъ съ достовѣрностью, свойственною воззрѣніямъ, опредѣленія, на которыхъ мы основываемъ науки, независимыя отъ опыта, какъ геометрію и ученіе о движеніи, обладаютъ такими свойствами, которыя не могутъ быть выведены изъ чувственнаго опыта. Если бы абсолютное пространство, какъ полагалъ Ньютонъ, было вещью, всеобъемлющей вещью, то откуда знали бы мы о его безконечности? Вѣдь мы не заключаемъ индуктивно: такъ какъ мы не встрѣчали до сихъ поръ границъ пространства, то мы и въ будущемъ никогда не встрѣтимъ ихъ. Границы заполненія пространства мыслимы, немыслимы лишь границы пространства, какъ такового; пространство необходимо мыслится какъ безграничное, какъ безконечно *данное*. Лишь въ томъ случаѣ, когда мы производимъ опредѣленія понятій пространства и времени, какъ безконечность, непрерывность, единичность и т. п. изъ законовъ или формъ нашей созерцательной дѣятельности и абстрагируемъ ихъ изъ послѣднихъ, только тогда можно понять, какимъ образомъ

мы пріобрѣтаемъ познаніе о нихъ и почему мы имѣемъ право утверждать, что они съ необходимостью имѣютъ объективное значеніе по отношенію къ вещамъ нашего созерцанія. „Ибо можно а ргіогі знать, какъ и въ какой формѣ должны созерцаться чувственные предметы, именно, въ той, которая вносится субъективной формой чувственности, т. е. способность субъекта къ созерцанію этихъ объектовъ“. Такимъ образомъ, пространство и время не представляютъ предмета нашего созерцанія; ихъ существенныя свойства познаются независимо отъ предметовъ; сами по себѣ пространство и время не могутъ быть созерцаемы; они представляютъ формы созерцанія, и поэтому необходимо примѣнимы ко всѣмъ созерцаемымъ вещамъ.

Таковъ *формальный* идеализмъ Канта, идеализмъ общихъ формъ (и *только* формъ) созерцанія, или явленія вещей для нашего чувственнаго сознанія; Кантъ видѣлъ въ своемъ ученіи противоположность и отрицаніе матеріальнаго идеализма, идеализма самихъ вещей. Кантовскій идеализмъ, который гораздо вѣрнѣй можетъ быть названъ критическимъ реализмомъ, доказываетъ реальность познанія: пространство и время суть формы явленія *вещей*, потому что они формы нашего созерцанія вещей. Идеализмъ, въ настоящемъ смыслѣ этого слова, отрицаетъ реальность познанія; онъ признаетъ, напр., реальность лишь за чувственными впечатлѣніями, отрицая реальность за тѣмъ, что даетъ, и за тѣмъ, что воспринимаетъ эти впечатлѣнія. „Міръ, какъ представленіе“, унижается на степень мечты сновидѣнія; онъ представляетъ даже менѣе, чѣмъ мечту, такъ какъ мечта предполагаетъ объектъ, дѣйствительное тѣло; объ истинности представленій, т. е. о соотвѣтствіи ихъ съ вещами не можетъ быть тогда и рѣчи. Повторяю, по ученію Канта лишь абсолютное пространство и абсолютное время представляютъ чистыя „идеи“, которымъ, какъ таковымъ, не соотвѣтствуетъ никакой объектъ, но не относительныя пространства и времена. Для этихъ особенныхъ и опредѣленныхъ формъ вещей, данныхъ въ эмпирическомъ созерцаніи, слѣдовательно, для положенія, формы, размѣра въ пространствѣ, опредѣленнаго и отмѣреннаго времени и послѣдовательности вещей, по ясному смыслу ученія Канта, должно

существовать основаніе въ самихъ вещахъ. Они не могутъ быть выведены изъ общей формы созерцанія, которая только одна проистекаетъ изъ способа представленія субъекта. Отношенія самихъ вещей соотвѣтствуютъ отношеніямъ въ эмпирическомъ созерцаніи или воспріятіи вещей и являются въ этомъ послѣднемъ, согласно общимъ формамъ нашего созерцанія, какъ пространственныя и временныя отношенія. „Вещи, какъ явленія, опредѣляютъ пространство, т. е. среди всѣхъ возможныхъ его предикатовъ (величина и отношеніе) только они придаютъ всѣмъ имъ реальность“. Въ необходимомъ отношеніи общихъ формъ созерцанія къ даннымъ въ нихъ эмпирическимъ созерцаемымъ вещамъ заключается доказательство реальности этихъ формъ, т. е. доказательство того, что онѣ дѣлаютъ возможнымъ познаніе вещей. Поэтому „математическія понятія сами по себѣ не представляютъ познанія, но они становятся познаніемъ, лишь поскольку мы предполагаемъ существованіе вещей, которыя могутъ быть нами представлены только въ соотвѣтствіи съ формой чистаго чувственнаго созерцанія“. Для Канта вещи въ себѣ съ ихъ отношеніями, проявляющимися въ особыхъ формахъ созерцанія и эмпирическихъ законахъ природы, являются столь же существенной предпосылкой, какъ и апріорные элементы познанія. Результатъ его ученія—есть необходимое соединеніе обоихъ въ опытѣ. Наше познаніе представляетъ познаніе самихъ вещей черезъ посредство ихъ явленій въ нашихъ чувствахъ.—Выраженіе „вещи въ себѣ“ (Кантъ употребляетъ обыкновенно множественное число), которое такъ часто понималось въ трансцендентномъ и мистическомъ смыслѣ, представляетъ простой переводъ выраженія Локка: „things themselves“; для критической теоріи опыта оно обозначаетъ не высшія сущности и не сверхчувственныя вещи, но до-чувственныя вещи, вещи до и внѣ ихъ явленія въ чувствахъ ощущающаго существа, или, говоря словами Канта: „вещь, которая представляетъ нѣчто и безъ свойствъ нашихъ чувствъ, т. е. предметъ, не зависимый отъ чувственности“.

Созерцанія и понятія должны дѣйствовать совмѣстно при каждомъ опытѣ. Въ опытѣ опредѣляется посредствомъ воспрія-

тія объектъ. Уже отсюда видно, что для этого опредѣленія и, слѣдовательно, для опыта нужно больше, чѣмъ простое воспріятіе, именно, понятіе объекта вообще; лишь съ помощью этого понятія можетъ произойти опредѣленіе воспріятія. То, что мы должны знать, чтобы представить предметъ, не можетъ быть выведено изъ представленія предмета, представленія вызваннаго впервые этимъ предметомъ. Въ эмпирическомъ созерцаніи могутъ быть даны предметы (и, конечно, въ немъ дается вліяніе предметовъ на наши чувства), но этого недостаточно для того, чтобы они познавались нами, какъ предметы. Какимъ образомъ данные предметы становятся познанными предметами?

Какъ доказываютъ понятія пространства и времени, понятія о формахъ созерцанія, существуетъ первичное созерцаніе, и вещи, какъ явленіе, получаютъ изъ него законъ своей формы въ созерцаніи. Но точно такъ же должно существовать первичное мышленіе, изъ котораго проистекаетъ интеллектуальная форма опыта; это такъ же очевидно, какъ то, что опытъ и воспріятіе представляютъ двѣ различныя вещи. Должны существовать понятія, которыя хотя и развиваются по поводу воспріятій и безъ послѣднихъ никогда бы не возникли, но которыя не вытекаютъ изъ воспріятій, потому-что они служатъ для сужденія о послѣднихъ, для опредѣленія объекта, и поэтому должны лежать въ основаніи этого опредѣленія. Существованіе такихъ изначала мыслимыхъ понятій можетъ быть, слѣдовательно, доказано a priori изъ понятія опыта; эти понятія могутъ быть открыты лишь изъ изслѣдованія ихъ назначенія— служить условіями представленія объекта. Кантъ пользовался логикой сужденія, какъ путеводителемъ при отысканіи этихъ понятій, которыя онъ назвалъ по ихъ происхожденію изъ мышленія „чистыми понятіями разсудка“; онъ придавалъ большое— можетъ быть, слишкомъ большое, значеніе ихъ полному систематическому перечисленію. Мы не должны слѣдовать за нимъ на этомъ пути, такъ какъ для насъ главный вопросъ заключается въ доказательствѣ ихъ реальности и объективнаго значенія. Къ тому же намъ уже извѣстны наиболѣе важныя изъ этихъ понятій. Опредѣленное воспріятіе, состоящее изъ комплекса чувственныхъ впечатлѣній, можетъ заключать въ себѣ

рядомъ съ измѣнчивыми элементами устойчивые, правильно повторяющіеся, напр., заполненіе пространства или вѣсъ тѣла; но никакое воспріятіе не можетъ показать намъ, что эта устойчивая часть означаетъ объектъ, а измѣнчивые же элементы— состоянія и свойства этого объекта. Причинность тоже не можетъ быть воспринята. Юмъ показалъ, что она не дана ни въ какомъ воспріятіи, взятомъ отдѣльно, а также ни въ какой послѣдовательности воспріятій, съ какой бы правильностью она ни повторялась. Онъ зналъ также, что мы должны предположить общій законъ причинности при всякомъ опытѣ, т. е. при всякомъ познаніи фактовъ на основаніи воспріятій; но т. к. онъ не могъ найти основанія этого закона, дѣлающаго возможнымъ опытъ, то онъ поставилъ на мѣсто основанія привычку.

Какимъ образомъ условія мышленія предмета могутъ и должны быть условіями самого предмета? Какъ можно доказать, что должны быть вещи, необходимо соотвѣтствующія имъ? Таковъ вопросъ, который мы ставимъ по отношенію къ этимъ понятіямъ и реальности ихъ связи.

Эта реальность не можетъ быть доказана непосредственно или изъ нихъ самихъ. Развѣ они не могутъ быть воображеніемъ, какъ думалъ Юмъ, или откровеніемъ, какъ долженъ былъ бы думать тотъ, кто считаетъ ихъ врожденными? Должно быть что-то третье, что дѣйствительно существуетъ, но что возможно лишь посредствомъ нихъ, т. е. что можетъ быть понято только посредствомъ нихъ, какъ существующее. Это третье есть опытъ, или эмпирическое, покоящееся на воспріятіи, познаніе вещей. Если мы можемъ показать, что чистыя понятія разсудка представляютъ условія возможнаго только черезъ нихъ опыта, то мы одновременно докажемъ, что они должны быть также условіями возможныхъ въ опытѣ предметовъ; потому что предметы даны намъ только въ опытѣ. „То, безъ чего опытъ о предметѣ невозможенъ, необходимо относится также и къ предметамъ опыта“. Потому и только потому, что *опытъ* о вещахъ направляется чистыми понятіями разсудка, *вещи* опыта должны также направляться этими понятіями. „Условіемъ всякаго опыта и его возможности является разсудокъ, роль котораго состоитъ не въ томъ, что онъ дѣлаетъ отчетли-

вѣе представленіе о предметѣ, но въ томъ, что онъ вообще дѣлаетъ возможнымъ представленіе предмета". Безъ разсудка не было бы опыта, не было бы объекта воспріятія, не было бы познанія объекта.

Это апріорное доказательство объективнаго значенія чистыхъ понятій и ихъ связи показывающее, что опытъ и, слѣдовательно, объектъ опыта не былъ бы возможенъ безъ этой связи, Кантъ называетъ *трасцендентальнымъ*. Подъ словомъ „трансцендентальный" не слѣдуетъ понимать „выходящій за границы опыта", но лишь—„сводящій къ основамъ опыта". Трансцендентально объясненіе, какимъ образомъ апріорныя понятія или законы могутъ имѣть отношеніе къ предметамъ, какимъ образомъ они одновременно апріорны и объективно-реальны. Трансцендентальны, въ смыслѣ Канта, не апріорное познаніе, но лишь объясненіе его объективно-реальнаго значенія и методъ этого объясненія. Задача трансцендентальнаго метода—объяснить *въ цѣляхъ опыта* то, что не проистекаетъ изъ опыта. Сущность этого метода и его отличіе отъ юмовскаго метода чистаго опыта мы покажемъ прежде всего на примѣненіи его къ проблемѣ причинности.

Юмъ выводилъ принципъ причинности изъ объективной послѣдовательности впечатлѣній или воспріятій; Кантъ показываетъ, что лишь посредствомъ принципа причинности можетъ быть познано, является ли данная послѣдовательность воспріятій объективной послѣдовательностью. Не одно и то же сказать, что происходитъ такая-то послѣдовательность воспріятій, или что эта послѣдовательность воспріятій есть также послѣдовательность предметовъ. Мы видимъ вдали движеніе полковъ и слышимъ команду офицера. Мы знаемъ, что въ этомъ случаѣ порядокъ нашихъ воспріятій обратенъ порядку объективныхъ процессовъ; и мы знаемъ это потому, что опытъ показалъ намъ, что свѣтовыя волны распространяются гораздо скорѣе, чѣмъ звуковыя. Сказанное относится ко всѣмъ возможнымъ случаямъ. Мы всегда опираемся *на какое-либо правило*, съ помощью котораго мы различаемъ порядокъ нашихъ воспріятій отъ порядка объектовъ и приводимъ ихъ въ правильную связь. Опытъ можетъ показать посредствомъ воспріятій,

что предшествуетъ, но опытъ не можетъ показать, что *должно* предшествовать, если должно наступить слѣдствіе, потому-что только при такой предпосылкѣ воспріятіе извѣстной послѣдовательности становится опытомъ.—„Передъ какимъ-либо фактомъ могутъ имѣть мѣсто самыя различныя событія, но лишь за однимъ изъ нихъ этотъ фактъ неизмѣнно слѣдуетъ. Если твердый воскъ плавится, то я могу a priori утверждать, что этому плавленію предшествовало нѣчто, вызвавшее его по опредѣленнымъ законамъ, хотя я не могъ бы познать *опредѣленную* причину изъ слѣдствія, ни *опредѣленное* слѣдствіе изъ апріорной причины, безъ предшествующаго опыта. Лишь на какое-нибудь одно условіе данное событіе указываетъ съ опредѣленностью и потому только я познаю его, какъ событіе". Такимъ образомъ, Кантъ хочетъ лишь доказать, что каждому измѣненію должно предшествовать нѣчто, за чѣмъ данное измѣненіе должно слѣдовать по опредѣленнымъ правиламъ. Этимъ исключается изъ области возможнаго опыта безпричинное измѣненіе; если такое измѣненіе и мыслимо, то оно не можетъ быть объектомъ опыта; если оно и не заключаетъ внутренняго или непосредственнаго противорѣчія, то оно, очевидно, противорѣчитъ понятію опыта. Посредствомъ закона причинности не познается послѣдовательность явленій (еще менѣе она производится этимъ закономъ), такъ какъ она дана въ эмпирическомъ созерцаніи, въ явленіяхъ; посредствомъ этого закона познается *объективность* этой послѣдовательности, и лишь общая форма закона дана a priori; примѣненіе же его должно быть дано въ эмпирическомъ опытѣ. Гдѣ ничего не совершается, ничего не измѣняется, принципъ причинности не можетъ быть примѣненъ.

Причинность есть основаніе измѣненія. Мы мыслимъ въ предшествующемъ событіи основаніе для послѣдующаго, и хотя опытъ намъ не говоритъ, что такое причина и какимъ образомъ она производитъ слѣдствіе, и мы не знаемъ, *что* въ самихъ вещахъ соотвѣтствуетъ измѣненію, какъ явленію, тѣмъ не менѣе мы имѣемъ понятіе о томъ, какое значеніе имѣетъ законъ причинности для нашего опыта. Измѣненіе связано необходимо со своей причиной; потому что мы мыслимъ въ

его причинѣ основаніе для его наступленія и мы должны такъ мыслить, такъ какъ очевидно, что только посредствомъ этого мышленія мы можемъ прійти къ различію между субъективнымъ порядкомъ нашихъ воспріятій и порядкомъ предметовъ въ опытѣ.

Эти мысли Канта и вмѣстѣ съ тѣмъ принципъ причинности могутъ быть формулированы еще опредѣленнѣе; мы хотимъ теперь кратко изложить то, что собственно принадлежитъ къ слѣдующей лекціи. Мы различаемъ въ настоящее время два рода естественныхъ причинъ: разрѣшающія причины и причины въ узкомъ смыслѣ этого слова. Машина приводится въ дѣйствіе посредствомъ движенія рычага; движеніе здѣсь является разрѣшающей (или освобождающей—auslösende) причиной работы машины; форма работы зависитъ отъ устройства машины, отъ связи и сцѣпленія ея частей, величина работы или механическій эффектъ пропорціоналенъ величинѣ движущей силы, приводящей машину въ дѣйствіе, напр., силѣ упругости пара; эту причину механическаго эфекта мы называемъ причиной въ узкомъ смыслѣ слова. Общій законъ причинности одинаково относится къ обоимъ родамъ причинъ. Онъ исключаетъ изъ природы и опыта возможность того, чтобы „разрѣшеніе“ наступило само собой, напр., чтобы какая-либо матеріальная система сама собой перешла отъ покоя къ движенію, равно какъ онъ исключаетъ то, чтобы произошелъ какой-либо приростъ въ величинѣ слѣдствія безъ соотвѣтствующаго уменьшенія въ величинѣ причины или чтобы въ причинѣ произошло какое-либо сокращеніе безъ соотвѣтствующаго увеличенія въ слѣдствіи, однимъ словомъ, чтобы часть слѣдствія возникла изъ ничего и часть причины превратилась бы въ ничто. Кантъ не вполнѣ просмотрѣлъ это различіе; общій законъ причинности онъ формулируетъ такъ: „все, что происходитъ, предполагаетъ нѣчто, изъ чего оно слѣдуетъ по опредѣленному правилу“; онъ связываетъ даже измѣненіе съ неизмѣннымъ субстратомъ, какъ видно изъ слѣдующаго заявленія: „измѣненіе есть способъ существованія, слѣдующій за другимъ способомъ существованія одного и того же объекта“; въ другомъ мѣстѣ онъ высказываетъ вполнѣ ясно законъ сохраненія причинъ и слѣдствій: „каждое

измѣненіе, происходящее въ мірѣ, представляетъ продолженіе существующаго уже ряда,—и при этомъ *перестаетъ существовать равно столько, сколько начинаетъ*. Кантъ называетъ также въ томъ же смыслѣ понятіе субстанціи „принципіальнымъ“ (prinzipial).

Принципъ неизмѣнности общѣе, чѣмъ принципъ причинности; неизмѣнность заключаетъ въ себѣ причинность. Поэтому наше разсужденіе приводитъ насъ опять къ принципу субстанціи и отъ отношенія Канта къ Юму къ отношенію его къ Локку.

Локкъ впервые доказалъ, что „сущность“ субстанціи непознаваема, что мы не можемъ понять, какимъ образомъ что-либо становится субстанціей. Для понятія субстанціи мы не находимъ въ опытѣ никакой „простой идеи“, никакого содержанія; понятіе субстанціи не вытекаетъ изъ содержанія опыта. Такимъ образомъ, Локкъ подготовилъ путь къ формальному пониманію этого понятія; но этимъ исчерпывается его участіе въ теоріи субстанціи. Субстанція не выражаетъ „сущности“ какой-либо вещи, но общее отношеніе вещей къ опыту; понятіе субстанціи относится къ формѣ опыта.

Локкъ не видѣлъ противорѣчія въ представленіи возникновенія субстанцій; онъ говоритъ даже о возможности умноженія ихъ числа въ мірѣ. Если мы это предположеніе безусловно исключаемъ изъ природы и міра, то не потому, что опытъ не показалъ до сихъ поръ этого увеличенія, но потому, что оно противорѣчитъ понятію опыта. Уже на первыхъ ступеняхъ научнаго развитія, за много вѣковъ до начала точнаго изслѣдованія, былъ выставленъ, какъ аксіома познанія природы, принципъ, что ничто не возникаетъ изъ ничего и ничто не переходитъ въ ничто. И тѣмъ не менѣе древніе греки, высказавшіе впервые эту аксіому, опирались при этомъ единственно на логическое мышленіе, такъ какъ неточныя чувственныя воспріятія не могли дать для этого достаточнаго основанія. Эти чувственныя воспріятія скорѣй заставляютъ думать противоположное: рядомъ съ относительной неизмѣнностью они указываютъ на кажущееся возникновеніе и исчезновеніе вещей. Если поэтому древніе философы, вопреки показанію

чувствъ, утверждали неизмѣнность и количественную неразрушаемость даннаго (Демонахъ вывелъ даже изъ принципа неизмѣнности постоянство вѣса тѣлъ), то они должны были опираться на необходимость мышленія, которая является въ то же время необходимостью для всякаго опыта. Опыты съ вѣсами могутъ также доказать принципъ неизмѣнности лишь въ извѣстныхъ границахъ. „Если при химическихъ процессахъ происходитъ измѣненіе въ вѣсѣ, то оно не должно превышать одной милліонной части первоначальнаго вѣса; съ этой точностью законъ сохраненія вѣса можетъ считаться доказаннымъ“. Каждое подобное „доказательство“ должно, впрочемъ, опираться не только на индуктивное основаніе, но также на гипотетическое обобщеніе. Невозможно взвѣсить всей матеріи; когда капля падаетъ въ море, то нѣтъ возможности убѣдиться на опытѣ, что количество воды въ морѣ увеличилось на эту каплю. Никто однако не сомнѣвается въ томъ, что капля не превратилась въ ничто и что она не превращается въ ничто даже въ томъ случаѣ, когда испаряется или расщепляется на атомы. „Нельзя, говоритъ Кантъ, прослѣдить матерію во всѣхъ ея превращеніяхъ и измѣненіяхъ такъ, чтобы убѣдиться въ неизмѣнности ея количества, и поэтому замѣняютъ доказательство постулатомъ. Дѣйствительно, опытное доказательство неуничтожаемости никогда не было получено, да и не можетъ быть получено. Предположимъ, что масса тѣла оказалась на дѣлѣ измѣнчивой величиной; мы бы не сдѣлали отсюда вывода: слѣдовательно, въ природѣ нѣтъ ничего неизмѣннаго, но сказали бы: слѣдовательно, масса не есть субстанція, а что-то другое, напр., наполненіе пространства матеріей. „Наблюденіе должно показать, что представляетъ субстанція“, при чемъ предполагается, что въ каждомъ явленіи есть нѣчто неизмѣнное“. Другими словами, неизмѣнность массы есть опытный, и потому никогда абсолютно не доказанный законъ; неизмѣнность субстанціи, т. е. предположеніе, что всякое явленіе должно заключать нѣчто неизмѣнное, есть законъ, дѣлающій возможнымъ опытъ.

Принципъ неизмѣнности есть законъ бытія явленій, поскольку они представляютъ предметы опыта. „Мы можемъ за-

мѣтить измѣненіе лишь въ томъ, что пребываетъ неизмѣннымъ; если все течетъ, то само теченіе не можетъ быть воспринято. Поэтому опытъ о возникновеніи и исчезновеніи возможенъ лишь посредствомъ того, что остается неизмѣннымъ; слѣдовательно, въ природѣ есть нѣчто, что пребываетъ; это и есть субстанція". Къ этому доказательству Кантъ добавляетъ разъясненіе: „Абсолютное исчезновеніе, равно какъ возникновеніе изъ ничего, т. е. не представляющія опредѣленій неизмѣннаго, не могутъ быть даны въ опытѣ, потому что пустое время не можетъ служить предметомъ возможнаго воспріятія". „Но если возникновеніе относится къ вещамъ, которыя были раньше и остаются во время и послѣ процесса возникновенія, то послѣднее является лишь опредѣленіемъ перваго, неизмѣннаго. То же и относительно исчезновенія". Все прошлое и все будущее, соединяющіяся въ настоящемъ, образуютъ одно время. Время же есть форма или законъ явленій, и оно можетъ быть воспринято и стать предметомъ опыта лишь въ явленіяхъ. Слѣдовательно, въ самихъ явленіяхъ должно быть дано нѣчто, что выражаетъ единство и неизмѣнную связность времени, и что соединяетъ прошлое съ будущимъ. „То же, посредствомъ чего можетъ быть опредѣлено какъ прошлое, такъ и будущее бытіе, должно само обладать бытіемъ во всѣ времена"; оно должно существовать всегда, слѣдовательно, быть неизмѣннымъ и всегда равнымъ себѣ, тогда какъ его состоянія и наши воспріятія измѣняются. И поэтому начало каждаго состоянія можетъ быть всегда лишь „переходомъ изъ другого состоянія, потому что, въ противномъ случаѣ, мы бы не узнали, что оно началось; поэтому же одинъ и тотъ же объектъ относится какъ къ одному состоянію, такъ и къ другому, и оба состоянія имѣютъ общую границу". „Единство опыта было бы невозможно (воспріятія не имѣли бы единаго объекта), если бы мы допускали возникновеніе новыхъ вещей, какъ субстанцій,—такъ какъ тогда уничтожилось бы то, что единственно дѣлаетъ возможнымъ представленіе единства времени, именно тожество субстрата, въ которомъ всякое измѣненіе находитъ единство".

Такимъ образомъ, Кантъ не выводилъ неизмѣнное бытіе изъ опыта, который и не въ состояніи никогда точно доказать

его; онъ выводилъ опытъ изъ предположенія неизмѣннаго бытія. Его доказательство „трансцендентально“; оно не выведено ни изъ голаго понятія субстанціи, ни изъ опыта, но изъ анализа условій возможности опыта, такъ что оно подтверждается реальностью опыта. Насколько достовѣрно существованіе опыта, настолько же достовѣрны и предпосылки, безъ которыхъ онъ не могъ бы существовать.

Въ доказательствѣ наиболѣе общихъ естественныхъ законовъ, къ которымъ относятся принципъ сохраненія субстанціи и принципъ обусловленности всякаго измѣненія, нельзя пойти дальше указанія на то, что безъ этихъ принциповъ явленія природы были бы непонятны. Нельзя доказать, что должны существовать вещи, необходимо соотвѣтствующія этимъ законамъ, равно какъ нельзя доказать, что представляютъ эти вещи. Поэтому мы удовлетворяемся тѣмъ, что называемъ эти принципы постулатами познанія природы, при чемъ мы не можемъ утверждать, какъ, напримѣръ, относительно постулатовъ математики, что они должны быть необходимо выполнены объектами. Конечно, въ границахъ существующаго опыта, т. е. поскольку хватаетъ наше знаніе, мы должны считать ихъ дѣйствительно доказанными и подтвержденными фактами; но причина этого счастливаго совпаденія отъ насъ скрыта такъ же, какъ право примѣнять ихъ къ дальнѣйшему опыту. Кантъ разрѣшилъ эти сомнѣнія тѣмъ, что онъ „измѣнилъ способъ мышленія“, при чемъ онъ сравнивалъ это измѣненіе съ тѣмъ, которое внесъ въ своей области Коперникъ; онъ превратилъ эти принципы въ законы опыта. По Канту, они выражаютъ условія, при которыхъ единственно предметъ можетъ сдѣлаться достояніемъ нашего опыта. Не потому они имѣютъ объективное значеніе, что безъ нихъ невозможна была бы наука,—это понятно само собой,—но потому, что безъ нихъ невозможенъ опытъ и, слѣдовательно, объектъ науки.

„Существуютъ многіе законы природы, которые мы можемъ познать только посредствомъ опыта, но закономѣрность въ связи явленій, т. е. природу вообще, мы не можемъ познать посредствомъ опыта, потому что самъ опытъ нуждается въ законахъ, дѣлающихъ его впервые возможнымъ“. Высшіе

законы природы суть законы опытнаго познанія природы, и по отношенію къ нимъ природа и возможный опытъ—одно и то же. Мы понимаемъ подъ природой „бытіе вещей, поскольку оно опредѣлено общими законами“, или—такъ какъ вещи даны намъ какъ явленія—общую закономѣрность явленій. Но то же самое мы понимаемъ подъ опытомъ; потому что опытъ есть тамъ, гдѣ есть общеобязательная связь явленій. Поэтому природа и возможный опытъ представляютъ понятія, которыя могутъ взаимно обмѣниваться (Wechselbegriffe); поэтому Кантъ могъ сказать: „Чувственный міръ или не представляетъ совсѣмъ предмета опыта или же онъ есть сама природа“. Законы мышленія, образующіе вмѣстѣ съ законами созерцанія общую форму опыта, являются также общеобязательными законами, опредѣляющими бытіе предметовъ опыта, и, слѣдовательно, общими законами природы. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать странную на первый взглядъ фразу: „разсудокъ не черпаетъ своихъ законовъ (a priori) изъ природы, но предписываетъ ихъ ей“. Разсудокъ является со своими неэмпирическими понятіями и законами творцомъ „*общаго* порядка природы“, потому-что онъ творецъ опыта; но спеціальный порядокъ, эмпирическая закономѣрность природы можетъ быть познана только опытомъ; творцомъ его являются сами вещи посредствомъ ихъ явленій въ нашихъ чувствахъ. „Явленія природы суть предметы, данные намъ независимо отъ нашихъ понятій, ключъ къ которымъ, слѣдовательно, лежитъ не въ насъ и не въ нашемъ чистомъ мышленіи, но внѣ насъ. Если мы не начинаемъ съ опыта или не придерживаемся законовъ эмпирической связи явленій, то мы не сумѣемъ угадать или изслѣдовать бытія никакой вещи“.

Высшіе формальные законы опыта и, поэтому, природы должны быть разсматриваемы, какъ слѣдствіе единаго принципа; они служатъ выраженіемъ единства думающаго сознанія во всякомъ созерцаніи и опытѣ; въ этомъ пунктѣ встрѣчаются эмпирическіе и чистые факторы познанія.

Явленія—это представленія, которыя даются вещами. Въ качествѣ представленій они принадлежатъ одному, численно тожественному „я“, т. е. образуютъ возможное содержаніе самосознанія. Невозможно никакое единство объекта, и никакой

объектъ не можетъ быть представленъ безъ абсолютнаго единства представляющаго субъекта. „Я мыслю“ должно сопровождать всѣ мои представленія, иначе они не были бы *моими* представленіями, и я не могъ бы ничего о нихъ знать. Но посредствомъ „я“, какъ простого представленія, не можетъ быть дано ничего сложнаго. Изъ формулы *„я равно я“*, выражающей лишь тожество представляющаго субъекта и вмѣстѣ съ тѣмъ общую форму сознанія, невозможно вывести никакого содержанія, какъ хотѣлъ это сдѣлать Фихте; лишь въ чувственномъ созерцаніи можетъ быть дано содержаніе, многообразіе. Слѣдовательно, единство, дѣлающее необходимымъ отношеніе каждаго представленія къ „я“, есть единство посредствомъ связи, „синтетическое“ единство. Поэтому самоявленіе должно быть дано въ формѣ, посредствомъ которой оно можетъ быть связано, т. е. можетъ быть предметомъ самосознанія. „Многочисленныя представленія, данныя въ чувственномъ созерцаніи, должны необходимо соотвѣтствовать условію, при которомъ лишь они могутъ сосуществовать въ возможномъ самосознаніи, потому что въ противномъ случаѣ они не принадлежали бы мнѣ. Синтетическое единство многообразія, какъ a priori *данное*, является основаніемъ единства апперцепціи (т. е. самосознанія), которая лежитъ a priori въ основаніи всего моего мышленія“. Слѣдовательно, *общая форма объекта* должна быть познана изъ отношенія его представленія къ самосознанію (къ сознанію своего „я“). „Синтезъ“ или связь даннаго въ единое сознаніе совершается, конечно, посредствомъ мышленія; но условія возможности этого единаго связыванія должны быть предположены въ самомъ данномъ. Въ этомъ смыслѣ Кантъ говоритъ: „Синтетическое единство сознанія представляетъ объективное условіе познанія не только потому, что безъ него „я“ не можетъ познавать объекта, но также потому, что это единство является условіемъ, *при которомъ лишь чувственное созерцаніе становится для меня объектомъ*“. Эту наиболѣе глубокую мысль своей теоретической философіи Кантъ выражаетъ въ очень сжатой и ясной формѣ въ первомъ наброскѣ ея: „вещи, которыя могутъ быть намъ даны a posteriori (т. е. въ эмпирическомъ созерцаніи), должны также имѣть от-

ношеніе къ разсудку, т. е. представлять своего рода явленіе, благодаря которому становится возможнымъ составить о нихъ понятіе, какъ и отношеніе къ комплексу нашихъ чувствъ". Поэтому вещи не только дѣйствительно способны „ассоціироваться", т. е. о нихъ не только могутъ возникать эмпирическія понятія, но онѣ необходимо „ассоціируются", онѣ находятся между собой въ изначальномъ „родствѣ" или общности; ихъ форма соотвѣтствуетъ формѣ мышленія. Если бы были вещи, не соотвѣтствовавшія формальному единству мышленія, то онѣ не могли бы служить предметами для нашего сознанія; онѣ бы не были предметами возможнаго опыта. Общая форма сознанія является также общей формой предмета; сознаніе субъекта и объекта согласны между собой въ общей присущей имъ формѣ единства. Поскольку необходимо мышленіе представляетъ единство, постольку же необходимо единствомъ обладаетъ предметъ мышленія. Если бы кромѣ дѣйствительности, о которой мы знаемъ изъ нашего опыта, была бы еще другая дѣйствительность, хаотическая и не подчиненная законамъ, то онѣ не могли бы стать предметомъ мышленія. Поскольку вещи являются предметами мышленія, постольку законы мышленія являются также законами самихъ вещей. Опытныя вещи подчиняются законамъ мышленія, и поэтому опытъ и есть *познаніе*.

ПЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Естественнонаучный и философскій монизмъ.

Механическія воззрѣнія—ихъ называютъ обыкновенно матеріалистическими — оспариваются теперь даже въ кругахъ естествоиспытателей или, по меньшей мѣрѣ, встрѣчаются здѣсь съ большой сдержанностью, очень не похожей на ту увѣренность, съ которой они провозглашались еще такъ недавно. Это сомнѣніе въ правильности механическаго воззрѣнія было вызвано не гносеологическими соображеніями о томъ, представляютъ ли понятія массы и силы или массы и движенія достаточныя формы для изображенія естественныхъ процессовъ, хотя и подобнаго рода соображенія пріобрѣтаютъ все большее и большее значеніе въ современной наукѣ. Поднятые вопросы не касались также проблемы возникновенія сознанія, проблемы, которая для чисто-механическаго міропониманія, какъ само собой разумѣется, должна быть трансцендентной, и на которую поэтому главный представитель этого направленія вполнѣ послѣдовательно отвѣтилъ: ignoraЬimus. Критика механическаго міропониманія сдѣлалась, такъ сказать, внутреннимъ дѣломъ естествознанія. Это міропониманіе, построенное по образцу видимаго движенія массъ, въ особенности же движенія планетъ, оказывается неподходящимъ и неудобнымъ уже при перенесеніи его на такіе физическіе процессы, какъ термическіе и электрическіе, которые не обладаютъ непосредственно механическими свойствами. Конечно, при помощи воображенія естествоиспытатель можетъ выдумать механическіе шаблоны для этихъ явленій—и никто не можетъ имъ запретить этого,—но эти символы не даютъ большаго по своему эмпирическому содержанію, чѣмъ намъ извѣстно было и безъ нихъ изъ самихъ фактовъ. Даже больше, многія изъ характерныхъ чертъ явленій должны

быть опущены для того, чтобы образное изображеніе могло совпасть съ его общими контурами. Эти соображенія не мѣшаютъ намъ признавать за этими средствами образнаго изображенія извѣстную цѣнность, и мы не присоединяемся къ гоненію, поднятому недавно однимъ естествоиспытателемъ противъ образности въ естествознаніи. Съ той же необходимостью, съ которой нашъ духъ абстрагируетъ понятія, онъ создаетъ для понятій образы. Поэтому мы продолжаемъ видѣть въ механической символистикѣ „универсальный образный методъ“, такъ какъ вѣдь каждый физическій процессъ имѣетъ механическую сторону, но мы не считаемъ возможнымъ, чтобы она дала намъ „полную картину міра“.

Толчекъ для развитія антимеханическаго направленія въ теоретическомъ естествознаніи дало величайшее научное открытіе девятнадцатаго столѣтія—открытіе закона сохраненія энергіи. Былъ найденъ принципъ, для открытія и доказательства котораго механика не сдѣлала ничего существеннаго, и который ничего не выигралъ въ ясности и, наоборотъ, потерялъ во всеобщности отъ послѣдующаго механическаго истолкованія. Къ неизмѣнности массы, доказанной Лавуазье, теперь присоединилась другая неизмѣнная величина, которую первоначально назвали „силой“, а позже, по примѣру Вильяма Томсона, энергіей. Было естественно попытаться эти двѣ величины свести къ одной—къ энергіи, что вполнѣ соотвѣтствуетъ стремленію человѣческаго ума къ возможному упрощенію и единству. И мы видимъ, какъ къ механическому изображенію міра, вылившемуся въ форму системы ускореній и системы соединеній твердыхъ массъ, прибавляется новая, болѣе широкая энергетическая система, которая видитъ свою заслугу въ томъ, что она исключаетъ все гипотетическое и ограничивается доступными измѣренію явленіями,—хотя, правда, она должна во многихъ случаяхъ отказаться отъ наглядности старой системы. Это энергетическое изображеніе міра и представляетъ *естественнонаучный монизмъ*.

Въ исторіи науки наврядъ ли можно найти другой такой наглядный и поразительный примѣръ успѣшности совмѣстной работы опыта и мышленія, какъ примѣръ открытія и доказа-

тельства принципа энергіи; поэтому мы хотимъ остановиться подробнѣе на этомъ открытіи.

Въ 1842 г. въ майской книжкѣ „Annalen der Chemie“ Либиха появилась небольшая статья подъ названіемъ: „Замѣтки о силахъ неодушевленной природы“ (Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur). Авторомъ этой статьи былъ тогда еще неизвѣстный врачъ изъ Гейльбронна, *Робертъ Майеръ*. По заявленію автора, его статья обращалась ко всѣмъ „друзьямъ яснаго, свободнаго отъ гипотезъ міровоззрѣнія“; ея цѣлью, кажется, было—исправить традиціонныя понятія, связанныя со словомъ „сила“, и дать понятію силы, посредствомъ устраненія изъ него всего „неизвѣстнаго, не доступнаго изслѣдованію и гипотетическаго“, такую же точность, какой обладаетъ понятіе матеріи. Лишь въ качествѣ практическаго вывода въ концѣ статьи помѣщено вычисленіе механическаго эквивалента теплоты, появившееся тогда впервые. Другія фундаментальныя мысли, напр., понятіе энергіи на разстояніи, которое названо здѣсь впервые „силой паденія“, заключавшіяся въ этой маленькой статьѣ, опубликованіемъ которой авторъ хотѣлъ лишь обезпечить за собой пріоритетъ открытія, могли быть поняты лишь болѣе поздней эпохой. Изъ своего путешествія въ Остъ-Индію, которое Майеръ совершилъ въ качествѣ морского врача, онъ привезъ „Систему физики“, которая, какъ предсказывалъ авторъ, должна была произвести полный переворотъ въ этой наукѣ, если высказанныя въ ней мысли подтвердятся. Время вполнѣ оправдало это предсказаніе. Основныя мысли своей новой физики Майеръ даже изложилъ въ ясной формѣ въ статьѣ, которая однако не была напечатана въ журналѣ, для котораго она предназначалась. „Движеніе, теплота, электричество суть явленія, которыя могутъ быть сведены къ *одной* силѣ, могутъ служить мѣриломъ другъ для друга и переходятъ другъ въ друга по опредѣленнымъ законамъ. Движеніе переходитъ въ теплоту, когда оно останавливается встрѣчнымъ движеніемъ или неподвижной точкой, при чемъ возникающая теплота пропорціональна исчезнувшему движенію. Въ свою очередь, теплота переходитъ въ движеніе, когда она вызываетъ расширеніе тѣлъ“. Мы можемъ прослѣдить развитіе этой мысли отъ ея возникновенія до ея

полнаго завершенія по его письмамъ и изложенію въ „Замѣткахъ о механическомъ эквивалентѣ теплоты“, появившихся въ 1851 г. Изъ этихъ документальныхъ источниковъ ясно виденъ тотъ путь, которымъ Майеръ шелъ къ своему открытію, путь, которымъ всегда будутъ также итти къ естественнонаучнымъ открытіямъ; это—путь освѣщеннаго мыслью наблюденія, провѣреннаго затѣмъ опытомъ. Одно поразившее его наблюденіе, или, какъ скромно замѣчаетъ Майеръ, одинъ случай, далъ толчекъ новому направленію его мысли. При кровопусканіи, которое онъ дѣлалъ по правиламъ тогдашней медицины одному европейцу на островѣ Явѣ, онъ былъ пораженъ ярко-краснымъ цвѣтомъ венозной крови Онъ объяснилъ заинтересовавшее его явленіе при помощи теоріи Лавуазье, согласно которой животная теплота представляетъ продуктъ происходящаго въ крови процесса горѣнія. Степень различія въ окраскѣ артеріальной и венозной крови соотвѣтствуетъ интенсивности процесса горѣнія въ крови; но при гораздо меньшей потребности въ теплотѣ подъ тропиками долженъ совершаться въ значительно меньшей степени процессъ окисленія крови; этимъ и объясняется ярко-красный цвѣтъ венозной крови. Вслѣдъ за этимъ прекраснымъ подтвержденіемъ теоріи Лавуазье, у Майера возникъ другой вопросъ. Животный организмъ можетъ производить теплоту двумя способами: непосредственно посредствомъ окисленія питательныхъ средствъ, введенныхъ въ кровь, и посредствомъ другихъ тѣлъ, т. е. посредствомъ механической работы, какъ толчекъ, треніе, сжатіе воздуха. „Возникаетъ вопросъ, необходимо ли отнести на счетъ процесса горѣнія лишь непосредственно развиваемое количество теплоты, или всю ея сумму, развиваемую какъ непосредственно, такъ и посредственно?“ Другими словами: уменьшается ли количество непосредственно произведенной теплоты при равномъ потребленіи вещества на количество тепла, производимаго посредственно, или второе прибавляется къ первому, какъ излишекъ? Уже въ постановкѣ самаго вопроса, заключающаго въ зародышѣ всю механическую теорію теплоты, можно замѣтить оригинальность Майера—въ томъ и состоитъ привилегія прирожденныхъ естествоиспытателей, что они могутъ задавать природѣ прямые и правильные вопросы. Майеръ нахо-

дитъ отвѣтъ на свой вопросъ въ главномъ принципѣ физіологической теоріи горѣнія. По этому принципу количество теплоты, возникающее при сгораніи опредѣленнаго количества вещества, неизмѣнно и не зависитъ отъ обстоятельствъ, при которыхъ происходило горѣніе. Оно, слѣдовательно, не можетъ претерпѣть серьезныхъ измѣненій также отъ жизненнаго процесса, другими словами, живой организмъ не можетъ создать теплоту изъ ничего. Остается предположить, что вся теплота, произведенная животнымъ организмомъ частью непосредственно, частью посредственно, т. е. механическимъ путемъ, количественно равна результату процесса горѣнія. Но тогда „произведенная живымъ организмомъ механическая теплота должна находиться въ постоянномъ отношеніи съ потребленной работой“. Если бы при одной и той же работѣ и при неизмѣнномъ органическомъ процессѣ сгоранія получались бы различныя количества теплоты, то это значило бы, что при потребленіи одного и того же количества вещества можетъ возникнуть то большее, то меньшее количество теплоты, что противорѣчитъ принятой предпосылкѣ“. Такъ какъ далѣе между механической работой животнаго организма и всякой другой механической работой нѣтъ никакого существеннаго различія, „то постоянное количественное отношеніе между теплотой и работой является постулатомъ физіологической теоріи горѣнія“. Подобныя мысли наполняли Майера при его возвращеніи съ Явы; его ученіе открывалось передъ нимъ во всей своей цѣльности, и бывали часы, когда онъ чувствовалъ себя какъ бы подъ вліяніемъ вдохновенія. Отъ физіологіи онъ долженъ былъ перейти къ химіи, отъ химіи — къ физикѣ, и здѣсь передъ нимъ возникла физическая задача чисто принципіальнаго характера: задача опредѣленія предполагаемаго равенства между затратой работы и количествомъ теплоты, т. е. количественнаго установленія этого отношенія. Въ рѣшеніи этой задачи онъ видѣлъ „вопросъ жизни и смерти“ для своей теоріи, такъ мало значило для него апріорное доказательство, хотя бы послѣднее обладало математической достовѣрностью. Онъ требовалъ подтвержденія теоріи посредствомъ опыта; его теорія была бы опровергнута, если бы опытъ показалъ противоположное. Майеръ разрѣшилъ свою задачу съ помощью въ

высшей степени остроумнаго и, какъ теперь общепринято, вполнѣ правильнаго метода. Исходнымъ пунктомъ для его изслѣдованія послужило отношеніе между теплоемкостью газовъ при постоянномъ объемѣ и постоянномъ давленіи; Майеръ, такимъ образомъ, вполнѣ сознательно выбралъ единственный путь, который могъ повести его къ рѣшенію поставленной задачи безъ новыхъ опытовъ. Опыты Гей-Люсака показали, что теплоемкость газа не измѣняется замѣтно, если газъ вытекаетъ въ безвоздушное пространство, что, слѣдовательно, для расширенія газа, какъ такового, не требуется затраты теплоты. Опираясь на эти опыты и на тотъ фактъ, что газъ, расширяясь подъ давленіемъ, поглощаетъ теплоту, Майеръ приравнялъ количество работы, затрачиваемой при сжиманіи газа, и количество выдѣляющейся при этомъ тепла и впервые вычислилъ такимъ образомъ механическій эквивалентъ тепла.

Этотъ ходъ мыслей у Майера опирался на общенаучныя или философскія воззрѣнія, правильность которыхъ не нуждалась въ опытномъ подтвержденіи, воззрѣнія, которыя носятъ въ самихъ себѣ ручательство своей истинности.

Работа и теплота не могутъ быть непосредственно сравниваемы; нѣтъ никакого общаго мѣрила для нихъ обѣихъ. Онѣ могутъ быть сравнены лишь при извѣстныхъ предпосылкахъ. Опытъ никогда не можетъ показать больше, чѣмъ простую пропорціональность, т. е. прямое и опредѣленное отношеніе ихъ величинъ: опредѣленному количеству затраченной работы соотвѣтствуетъ каждый разъ опредѣленное количество полученной теплоты, и обратно: для полученія опредѣленнаго количества работы необходимо затратить опредѣленное количество теплоты. Майеръ же заключаетъ изъ пропорціональности не только объ эквивалентности или равноцѣнности, но также о равенствѣ величинъ, точнѣе, объ ихъ тожествѣ. Мы имѣемъ дѣло здѣсь не съ двумя величинами, но съ одной, которая лишь проявляется въ различныхъ формахъ и поэтому должна измѣряться различными мѣрилами. „Что въ одинъ моментъ представляетъ теплоту, то въ слѣдующій моментъ становится движеніемъ, и обратно“. Здѣсь выступаютъ обще-научныя воззрѣнія Майера о формѣ причинной связи, воззрѣнія, которыя для его теоріи

не менѣе важны, чѣмъ наблюденіе и опытъ. Каждое правильно понятое причинное отношеніе должно заключать равенство, потому что причинность покоится на сохраненіи величины причины въ величинѣ слѣдствія; это настолько же очевидно, насколько очевидно, что наше мышленіе и опытъ исключаютъ возникновеніе изъ ничего и исчезновеніе въ ничто. „Причина и слѣдствіе означаютъ не что иное, какъ различныя формы проявленія одного и того же объекта“. Примѣненіе этого принципа на измѣримый объектъ и является общимъ принципомъ сохраненія силы или энергіи. Непосредственное доказательство этого принципа такъ же мало возможно, какъ доказательство аналогичнаго принципа сохраненія матеріи. Но безъ предположенія этого принципа наблюденіе не имѣло бы опредѣленнаго направленія и опытное доказательство было бы не полно. Неуничтожаемость силы должна быть установлена предварительно въ идеѣ, для того чтобы могъ быть поставленъ вопросъ, что стало изъ исчезнувшаго движенія и откуда происходитъ возникшее движеніе. Если принципъ неизмѣнности не предположенъ напередъ, то эмпирическое доказательство этого принципа не можетъ быть начато, а также оно не можетъ быть завершено. Существуютъ предѣлы измѣренія, котрымъ пользуется наблюденіе; поэтому полное доказательство неизмѣнности энергіи или силы не можетъ быть дано наблюденіемъ. Почему не можетъ случиться, что въ какомъ-нибудь частномъ случаѣ превращенія энергіи численный эквивалентъ будетъ нѣсколько меньше, чѣмъ при обратномъ превращеніи? И если даже предположить, что наши измѣренія абсолютно точны, почему исчезнувшее движеніе не можетъ быть на самомъ дѣлѣ уничтожено, а возникшая теплота создана изъ ничего, разъ мы не установили напередъ, что ничего не можетъ возникнуть изъ ничего и ничто не можетъ превратиться въ ничто? Безъ этой связующей мысли звенья нашего доказательства распались бы, нить, связывающая послѣдующія явленія въ одно цѣлое, была бы разорвана. Мышленіе дополняетъ чистый опытъ.

Въ открытіи Майера съ поразительной ясностью соединились воедино опытъ и мышленіе; на этомъ частномъ примѣрѣ мы ясно можемъ видѣть значеніе фактовъ и ихъ теоретическаго

пониманія для вывода окончательнаго заключенія. „Мы видимъ въ безчисленныхъ случаяхъ, что движеніе исчезаетъ, не вызывая другого движенія или увеличенія вѣса; но разъ данная сила не можетъ превратиться въ нуль, но лишь перейти въ другую форму, то возникаетъ вопросъ, какую новую форму можетъ принять сила, которую мы уже встрѣтили какъ силу паденія и движенія. Лишь опытъ можетъ дать намъ на это отвѣтъ". Общій принципъ неизмѣнности количества энергіи даетъ направленіе нашему изслѣдованію; онъ заставляетъ насъ искать спеціальную форму исчезнувшаго движенія; опытъ показываетъ намъ, какова эта форма. Онъ показываетъ намъ, что во многихъ случаяхъ вмѣсто исчезнувшаго движенія не можетъ быть найдено ничего, кромѣ теплоты. И поэтому „мы охотнѣе дѣлаемъ предположеніе, что теплота происходитъ изъ движенія, чѣмъ предположеніе причины безъ слѣдствія и слѣдствія безъ причины; точно такъ же поступаетъ химикъ, когда онъ устанавливаетъ связь между H и O съ одной стороны и водой съ другой, вмѣсто того, чтобы предположить, что H и O исчезаютъ, и вода возникаетъ неизвѣстно какимъ образомъ". Принудительность этого заключенія пропала бы, если бы мы приняли одну изъ его опоръ: безъ опыта общій принципъ неизмѣнности остался бы простой формой мысли для возможныхъ вещей, безъ этого принципа было бы невозможно никакое пониманіе опыта.

Если первая работа Майера заключала, согласно преслѣдуемой ею цѣли, кромѣ механическаго эквивалента теплоты, лишь нѣкоторые основные принципы новаго ученія, то произведеніе, появившееся въ 1845 г. подъ названіемъ: *„Органическое движеніе въ связи съ обмѣномъ веществъ"*, заключаетъ изложеніе самого ученія. Это главное произведеніе Майера сдѣлалось программой современной физики. Названіе книги, какъ позже сознавалъ самъ Майеръ, было выбрано неудачно; въ этой работѣ главнымъ предметомъ изслѣдованія автора является область физики, физіологіи же отводится второе мѣсто,—тогда какъ, судя по названію, можно подумать обратное. Если физика понимается теперь, какъ ученіе о явленіяхъ, и въ частности, какъ ученіе объ измѣненіяхъ формъ энергіи, то этимъ она обязана въ значительной мѣрѣ Майеру, который впервые поставилъ передъ нею

эту задачу. „Что химія дѣлаетъ относительно матеріи, то самое должна сдѣлать физика по отношенію къ силѣ. Познать силу въ ея различныхъ *формахъ*, изслѣдовать условія ея *превращеній*—такова единственная задача физики. Въ дѣйствительности существуетъ только одна сила. Въ вѣчномъ круговоротѣ движется она какъ въ мертвой, такъ и живой природѣ; ни въ той, ни въ другой не совершается ни одного процесса безъ измѣненія формы силы". Повторяю, что подъ словомъ „сила" Майеръ понималъ то, что теперь понимаютъ подъ словомъ „энергія". Главными формами силы или энергіи по Майеру являются: сила паденія или энергія, дѣйствующая на разстояніи (Distanzenergie), движеніе, теплота, магнетизмъ и электричество, химическое различіе (chemische Differenz). Взаимныя превращенія этихъ формъ энергіи излагаются здѣсь въ сжатой формѣ и объясняются съ помощью опытовъ. Это не было простымъ изложеніемъ извѣстныхъ фактовъ, какъ утверждалъ рецензентъ о книгѣ Майера въ „Fortschritte der Physik" отъ 1850 г., но совершенно новое соединеніе извѣстныхъ фактовъ и цѣлый рядъ важныхъ, новыхъ для тогдашней науки сообщеній, напр., о потребленіи теплоты паровой машиной, о затратѣ механической работы при произведеніи электрическаго или магнитнаго напряженія. Майеръ показываетъ и обосновываетъ здѣсь методъ вычисленія механическаго эквивалента, излагаетъ принципъ сохраненія энергіи въ его наиболѣе широкомъ обобщеніи. Взоръ изслѣдователя проникаетъ въ природу солнечнаго свѣта, который, превращаясь въ теплоту, становится источникомъ движенія и жизни на землѣ, въ процессы жизни растеній и животныхъ; изъ физики лабораторіи авторъ выводитъ насъ въ физику свободной природы.

Майера сравнивали съ Галилеемъ и дѣйствительно, онъ былъ, подобно творцу современной науки, человѣкомъ, „свободнымъ отъ вліяній школы". Но его открытіе—какъ онъ не разъ самъ признавалъ—было гораздо болѣе подготовлено, чѣмъ открытіе Галилея; оно не требовало также особыхъ математическихъ талантовъ. Высшій законъ мышленія могъ быть непосредственно примѣненъ къ фактамъ и примѣненіе могло быть подтверждено опытомъ. Сходство съ Галилеемъ состоитъ въ томъ,

что Майеръ употреблялъ въ своихъ изслѣдованіяхъ тотъ же аналитическій или индуктивно-дедуктивный методъ. Подобно Галилею, онъ исходилъ изъ наблюденія, изъ котораго выводилъ теоретическое предположеніе, развивая послѣднее логически до его послѣднихъ выводовъ; эти выводы онъ провѣрялъ на опытѣ и, наконецъ, при помощи опыта устанавливалъ существующую въ природѣ постоянную величину: механическій эквивалентъ теплоты. Въ этомъ опредѣленіи величины онъ видѣлъ наиболѣе важную часть своего открытія: по отношенію къ нему онъ отстаивалъ свой пріоритетъ. „Что такое сила и теплота, намъ не нужно знать, но мы должны знать, какъ измѣрять силу и работу съ помощью постоянной единицы, и каково постоянное количественное отношеніе между килограммометромъ и единицей теплоты. Это знаніе образуетъ основаніе новой науки и должно вызвать переворотъ въ естествознаніи“. „Числа представляютъ основаніе точнаго естествознанія“. Майеръ, котораго противники обвиняли въ метафизичности, питалъ глубокое отвращеніе ко „всему гипотетическому и умозрительному“. И въ этомъ отношеніи онъ стоялъ на томъ же пути, который былъ указанъ естествознанію Галилеемъ; его физика, подобно физикѣ Галилея, есть наука фактовъ и законовъ, но не гипотезъ, какъ была физика Декарта. „Въ точныхъ наукахъ мы имѣемъ дѣло съ самими явленіями, съ измѣримыми величинами. Если фактъ извѣстенъ со всѣхъ сторонъ, то онъ объясненъ, и задача науки выполнена“. Эти правила проникнуты духомъ современнаго естествознанія.

Гипотезой Майеръ называетъ все, что „не можетъ быть ни опровергнуто, ни доказано“. Поэтому онъ высказался противъ „естественнаго, но не доказаннаго и слишкомъ далеко идущаго вывода, по которому тепловыя явленія нужно понимать, какъ явленія движенія“. Ему казалось, что скорѣй нужно сдѣлать противоположный выводъ, именно, что для того, чтобы движеніе—простое или колебательное—могло превратиться въ теплоту, оно должно перестать быть движеніемъ. Онъ отказывается объяснить самый процессъ превращенія: „требовать объясненія того, *какимъ образомъ* изъ исчезнувшаго движенія возникаетъ теплота, или какимъ образомъ движеніе переходитъ въ теплоту,

это значило бы требовать слишкомъ многаго отъ человѣческаго духа". Слово „превращеніе" не означаетъ для него ничего иного, какъ „постоянное численное отношеніе". „Въ безчисленныхъ случаяхъ, пишетъ онъ въ своемъ „Органическомъ движеніи", передъ нашими глазами совершаются превращенія матеріи и силы какъ въ органической, такъ и неорганической природѣ и тѣмъ не менѣе каждый изъ этихъ процессовъ заключаетъ въ себѣ непроницаемую для человѣческой способности познанія тайну. Ясное указаніе естественныхъ границъ человѣческаго изслѣдованія является для науки задачей, имѣющей практическое значеніе, тогда какъ попытка проникнуть въ глубины мірозданія посредствомъ гипотезъ составляетъ параллель къ стремленію адептовъ". Трудно выразиться яснѣе противъ метафизическаго умозрѣнія въ тоже время противъ догматическаго позитивизма.

Майеръ пришелъ отъ химіи къ физикѣ, и вмѣсто того, чтобы сравнивать его съ Галилеемъ, его нужно сравнивать съ Лавуазье. Что послѣдній сдѣлалъ для химіи, то Майеръ сдѣлалъ для физики. Онъ перенесъ принципъ неизмѣнности субстанціи, который со времени Лавуазье прочно утвердился въ химіи, въ область физики; отсюда выставленный имъ принципъ: „сила такъ же неуничтожаема, какъ и субстанція". Это перенесеніе казалось для него особенно естественнымъ, послѣ того какъ онъ замѣтилъ, что животная теплота связана съ потребленіемъ вещества. Онъ также исходилъ изъ обычнаго въ тогдашней наукѣ представленія о теплотѣ, электрической и магнитной энергіи, какъ о невѣсомыхъ субстанціяхъ; этимъ объясняется на первый взглядъ нѣсколько странное опредѣленіе: „силы—это неистребимые, способные къ превращенію, невѣсомые объекты".

Субстанціональное пониманіе причинности, представляющее заслугу Майера въ области гносеологическихъ изслѣдованій, имѣетъ также своимъ источникомъ обобщеніе химической точки зрѣнія, а не просто умозрѣніе. Майеръ представляетъ себѣ процессъ причинной обусловленности состоящимъ изъ двухъ составныхъ частей: одна часть подчинена закону субстанціи или неизмѣнности; отсюда вытекаетъ принципъ соотвѣтствія величинъ, точнѣй—постоянства величинъ причины и слѣдствія (causa aequat effectum); лишь эта составная часть представляетъ *при-*

чину въ истинномъ смыслѣ слова; другую часть онъ называетъ *разрѣшеніемъ* (освобожденіемъ); она не стоитъ ни въ какомъ опредѣленномъ количественномъ отношеніи къ слѣдствію и не переходитъ въ послѣднее. Для величины механическаго эффекта совершенно безразлично, зажженъ ли порохъ искрой или факеломъ; искра также не превращается въ взрывъ. Очевидно, что это раздѣленіе вполнѣ соотвѣтствуетъ фактамъ, и требованіе Майера не обозначать однимъ названіемъ два такихъ различныхъ отношенія, какъ поводъ и причину какого-либо процесса, вполнѣ законно. Какое изъ двухъ отношеній мы хотимъ назвать причиной—это безразлично, разъ мы только будемъ послѣдовательны въ своихъ выводахъ. По отношенію къ проблемѣ причинности мы можемъ сказать то же, что Майеръ сказалъ по отношенію къ проблемѣ силы: дѣло не въ томъ, что есть причина какой-либо вещи, но въ томъ, какую вещь мы называемъ причиной. Въ органической природѣ „разрѣшающія“ причины играютъ все большую и большую роль по сравненію съ настоящими причинами и въ области человѣческой исторіи ихъ взаимное отношеніе совершенно перемѣняется. Здѣсь, гдѣ мы спрашиваемъ прежде всего о качествѣ процесса, разрѣшающія причины становятся наиболѣе важными; лишь ихъ видимъ мы въ волѣ человѣка, и лишь за нихъ считаемъ имы человѣка отвѣтственнымъ. Это совершенно различное значене разрѣшающихъ и настоящихъ причинъ составляетъ, вѣроятно, наиболѣе характерное различіе между исторіей и естествознаніемъ, и можно было бы назвать разрѣшающія причины историческими, противопоставивъ ихъ физическимъ. Пониманіе Майера относится прежде всего къ послѣднимъ, по своей формѣ количественнымъ причинамъ. Въ этомъ пониманіи причина и слѣдствія являются связанными въ единство понятіемъ субстанціи. Въ законѣ причинности заключается законъ субстанціи; количественное тожество является связующимъ звеномъ причинной зависимости. Это воззрѣніе, выраженное въ ясной формѣ Майеромъ, было до него неизвѣстно наукѣ, какъ ни близко подходилъ къ нему Кантъ. Лишь посредствомъ него разрѣшается проблема Юма. Причинная связь отличается отъ простой послѣдовательности, даже если послѣдняя вполнѣ закономѣрна,

постоянствомъ величины, соединяющей воедино предшествующее событіе съ послѣдующимъ; такъ какъ, далѣе, это соединеніе соотвѣтствуетъ формѣ всякаго пониманія—закону логическаго основанія, — то оно дѣлаетъ понятнымъ необходимость причинной связи. Между законами мышленія и объективнымъ міромъ существуетъ общая гармонія, и доказательство этого является, по выраженію Майера, „наиболѣе интересной и наиболѣе обширной задачей“.

Попытки расширить ученіе объ энергіи въ цѣлую энергетическую натурфилософію выходятъ за предѣлы воззрѣній Майера. Правда, Майеръ доказалъ, что высшій естественный законъ—количественная неизмѣнность даннаго—распространяется въ равной мѣрѣ на „силу“ и матерію; но, какъ ни близко были придвинуты этимъ другъ къ другу эти понятія, тѣмъ не менѣе между ними оставалось существенное различіе, благодаря чему они и продолжали существовать, какъ два понятія. Ихъ различіе сводится къ различію между такими свойствами физическаго тѣла, которыя не переходятъ другъ въ друга, которыя, слѣдовательно, не стремятся къ одному общему уровню, и такими опредѣленіями, которыя могутъ присутствовать, а также и отсутствовать въ каждомъ тѣлѣ. Грузъ можетъ быть поднятъ; онъ обладаетъ въ такомъ случаѣ „силой паденія“ или „энергіей, дѣйствующей на разстояніи“ (Distanzenergie), величина которой равна работѣ, затраченной на подъемъ тѣла; этотъ же грузъ можетъ лежать на землѣ, и его энергія тогда равна нулю, но его масса, или, какъ выражается Мейеръ, его „способность движенія“ въ обоихъ случаяхъ одна и таже. „Способность теплоты“ и теплота, тяжесть и сила паденія, химическое сродство и химическое различіе (chemische Differenz), какъ препарированіе и оперированіе (по терминологіи врача)—это совершенно различныя вещи“. „Въ природѣ существуютъ, какъ показываетъ опытъ, двѣ категоріи причинъ, между которыми нѣтъ никакого перехода—матерія (вещество) и силы (формы энергіи). Такимъ образомъ и въ этомъ случаѣ Майеръ строго держится въ границахъ опыта, и эти замѣчанія даютъ новое доказательство реальности его мышленія.

Теперь философъ снова слышитъ хорошо знакомыя ему

слова, но на этотъ разъ изъ устъ естествоиспытателя. „Сущность субстанціи состоитъ въ силѣ“, писалъ Лейбницъ. „То, что мы знаемъ о матеріи, заключается уже въ понятіи энергіи— матерія есть не что иное, какъ соподчиненная въ пространствѣ группа силъ“, признается наиболѣе усердный защитникъ энергетической натурфилософіи. Если Кантъ видѣлъ въ тѣлѣ, выражаясь популярно, наполненныя силой пространства, поскольку для него матерія была результатомъ притяженій и отталкиваній, находящихся при заполненіи пространства въ равновѣсіи, то современная энергетика тѣ же мысли облекаетъ въ слѣдующія слова: „лишь такія энергіи могутъ сохраняться, какъ пространственно обособленныя явленія, которыя, благодаря связи съ другими энергіями, образуютъ сложное равновѣсіе“. Различіе обоихъ по содержанію тожественныхъ заявленій состоитъ лишь въ томъ, что Кантъ хотѣлъ объяснить равновѣсіе посредствомъ своего динамическаго конструированія матеріи, тогда какъ философъ, придерживающійся энергетической точки зрѣнія, не идетъ дальше факта пространственно существующихъ или связанныхъ энергій. Въ матеріи силы постоянно уравновѣшиваютъ другъ друга, ихъ алгебраическая сумма равна нулю; условіемъ же измѣненія и развитія являются неравенство въ интенсивности энергій, или, какъ уже говорилъ Майеръ, въ существованіи различій.

Эти воззрѣнія, провозглашенныя *Вильгельмомъ Оствальдомъ* на Любекскомъ съѣздѣ естествоиспытателей въ 1895 году, должны были уничтожить—и дѣйствительно уничтожили—научный матеріализмъ. Я считаю себя въ правѣ предполагать, что мои слушатели знакомы съ этой рѣчью, и поэтому напомню развитыя въ ней основныя мысли.

Все, что мы знаемъ о внѣшнемъ мірѣ, состоитъ изъ знанія отношеній энергіи. То, что мы называемъ „матеріей“, познается нами лишь въ его слѣдствіяхъ, слѣдовательно, въ формахъ энергіи. Когда мы измѣряемъ количество матеріальной субстанціи, или массу, посредствомъ вѣса, то мы ее измѣряемъ посредствомъ энергіи. Въ понятіи „матеріи“ заключается, во-первыхъ, масса, т. е. способность къ энергіи движенія, затѣмъ заполненіе пространства, или энергія объема, далѣе, вѣсъ, или проявляющійся

въ общей тяжести особый родъ энергіи положенія, и наконецъ химическія свойства, т. е. химическая энергія. Если же скажутъ: „энергія же должна имѣть какого-нибудь носителя“, потому что она представляетъ нѣчто мыслимое, тогда какъ матерія есть дѣйствительно существующее, то Оствальдъ возражаетъ: наоборотъ, матерія есть лишь мыслимая вещь, которую мы конструировали себѣ, чтобы представить постоянное въ смѣнѣ явленій. Явленія даны намъ въ формѣ ощущеній, такъ какъ очевидно, что мы узнаемъ о физическомъ мірѣ лишь то, что до насъ доходитъ черезъ наши аппараты чувствъ. Общимъ же условіемъ дѣятельности этихъ органовъ является слѣдующее: „Аппараты чувствъ реагируютъ на различія въ энергіи между ними и окружающей средой“. Лишь разницу между температурой нашего тѣла и внѣшней температурой мы ощущаемъ, какъ теплоту или холодъ; „въ мірѣ, въ которомъ температура была бы повсюду и всегда равна температурѣ нашего тѣла, мы бы никогда не узнали ничего о теплотѣ“. Точно такъ же мы не ощущаемъ постояннаго атмосфернаго давленія; лишь, когда мы двигаемся или когда какимъ-либо инымъ образомъ это давленіе претерпѣваетъ измѣненія, мы начинаемъ сознавать его. „То, что мы ощущаемъ, это—различія въ состояніяхъ энергіи по отношенію къ нашимъ органамъ чувствъ“. Изъ этого не слѣдуетъ, что мы ощущаемъ эти различія, какъ таковыя; ощущенія даны намъ всегда, какъ нѣчто элементарное, по содержанію простое, несмотря на то, что условіемъ ихъ наступленія являются различія въ энергіи. Дѣйствительное, заключаетъ Оствальдъ, т. е. то, что на насъ *дѣйствуетъ*, это—только энергія, лишь ей можетъ быть приписанъ предикатъ реальности. Рядомъ съ формами созерцанія—временемъ и пространствомъ—она представляетъ единственную величину, общую различнымъ областямъ явленій, именно, всѣмъ безъ исключенія; поэтому, въ различныхъ областяхъ мы ничего не можемъ приравнять другъ другу, кромѣ различныхъ формъ энергіи. „Мы не спрашиваемъ больше о силахъ, существованіе которыхъ мы не можемъ доказать, между атомами, которыхъ мы не можемъ наблюдать, но, желая понять процессъ, мы спрашиваемъ о родѣ и количествѣ входящей и выходящей энергіи“.

Суждено ли энергетикѣ въ томъ видѣ, какъ она выражена въ приведенныхъ словахъ, стать вмѣсто механики основаніемъ физики, можетъ показать только ея успѣхъ. Генрихъ Герцъ, желавшій одно время преобразовать въ этомъ направленіи механическіе принципы, отказался отъ своей попытки. Но, помимо научнаго, энергетика можетъ имѣть философское значеніе. Уничтожила ли она дуализмъ основныхъ понятій естествознанія, т. е. сдѣлала ли она понятіе матеріи лишнимъ рядомъ съ понятіемъ энергіи?

Мы должны назвать ошибочнымъ взглядъ на энергію, какъ на *единственную* величину рядомъ съ пространствомъ и временемъ, такъ какъ каждая форма энергіи скорѣй представляетъ продуктъ *двухъ* величинъ: факторовъ емкости и напряженности, которые оба являются реальными величинами. Емкость означаетъ способность воспріятія энергіи, и ея понятіе, очевидно, отличается отъ понятія самой энергіи, хотя по содержанію они связаны между собой. Въ емкости же — напр., массы, въ случаѣ кинетической энергіи—заключается эмпирическое понятіе матеріи, и энергетика, вмѣсто того, чтобы устранить его, лишь назвала его другимъ именемъ. Если матерія и представляетъ абстракцію, то она все-таки не только выдуманная вещь; она — вообще не вещь, но способъ представленія вещей посредствомъ внѣшнихъ чувствъ. И энергія—абстракція; конкретны лишь формы энергіи, которыя мы познаемъ посредствомъ чувственнаго созерцанія, какъ связанныя съ пространственными вещами. Если мы будемъ руководствоваться только опытомъ,— а имъ больше всего должно руководствоваться „свободное отъ гипотезъ“ естествознаніе,— то мы встрѣчаемъ въ каждой области физическихъ явленій, напр. въ области электрическихъ явленій, особыя величины, которыя мы должны отличать отъ величины энергіи въ этихъ областяхъ и которыя мы можемъ себѣ естественно представить лишь въ образѣ матеріи. Между обоими родами величинъ не можетъ быть перехода точно такъ же, какъ между временемъ и пространствомъ. Мы не можемъ избавиться отъ матеріи, какъ мы не можемъ избавиться отъ пространства, которое мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ превратить во время; поэтому, различіе между матеріей и энергіей

такъ же реально, какъ различіе между пространствомъ и временемъ. Но время и пространство съ ихъ различіемъ обладаютъ эмпирической реальностью, дѣйствительностью лишь въ опытѣ, который данъ въ этихъ двухъ формахъ созерцанія. Поэтому, когда Оствальдъ отказываетъ въ реальности матеріи, то онъ можетъ имѣть въ виду лишь *неэмпирическую* реальность, такъ какъ послѣдняя присуща въ одинаковой мѣрѣ какъ матеріи, такъ и энергіи; и когда онъ превращаетъ энергію въ единственно-реальное, то онъ долженъ связывать со словомъ энергія еще другое понятіе, кромѣ опытнаго понятія работы и эквивалента работы. Эмпирическое понятіе превратилось у него въ метафизическое, понятіе величины—въ понятіе о сущности. Если матерія есть „явленіе“ энергіи, то сама энергія должна быть „вещью въ себѣ“. Но о вещахъ въ себѣ мы думаемъ вслѣдъ за Кантомъ, что намъ неизвѣстно, что онѣ представляютъ собою, и намъ этого не нужно даже знать, такъ какъ вещь никогда не можетъ предстать передъ нами иначе, чѣмъ явленіе.

Существуетъ болѣе древній дуализмъ, чѣмъ дуализмъ матеріи и движенія, и мы думаемъ прежде всего о немъ, когда рѣчь идетъ о дуализмѣ. Его устраненіе, которое намъ не дается еще нисколько устраненіемъ естественно-научнаго дуализма, кажется намъ гораздо болѣе важной проблемой, затрогивающей непосредственно наши духовные интересы и опредѣляющей характеры нашего міросозерцанія. Мы имѣемъ въ виду дуализмъ тѣла и души и возникающую отсюда проблему объ отношеніи между физическимъ и психическимъ мірами. Вопросъ объ этомъ отношеніи съ давнихъ временъ занималъ человѣческую мысль.

Сильныя переживанія, сонъ и смерть, видѣнія во снѣ умершихъ повели, по всей вѣроятности, людей впервые къ мысли о двойственности ихъ существа, къ предположенію „другого я“, сдѣланнаго изъ такой же матеріи, какъ сновидѣнія. Изъ подобнаго рода первобытныхъ воззрѣній произошелъ дуализмъ: отдѣленіе духовной субстанціи отъ тѣлесной и вѣра въ существенное различіе обѣихъ. Мы также понимаемъ эту вѣру не только потому, что она внѣдряется въ насъ съ дѣтства,

но также потому, что мы, какъ намъ кажется, переживаемъ подобное каждый разъ, когда мы чувствуемъ нашъ духъ свободнымъ и независимымъ, когда наши мысли легко текутъ, когда наши дѣйствія согласуются съ нашими стремленіями; при этомъ мы не замѣчаемъ, что въ это же время совершаются безпрепятственно органическіе процессы нашего тѣла. Мы отличаемъ себя, какъ мыслящее существо, отъ вещей внѣ насъ и причисляемъ также наше тѣло къ этимъ вещамъ, а не къ нашему истинному существу, нашему настоящему внутреннему міру. Этому внутреннему міру, внутренней духовной природѣ мы приписываемъ почти неограниченное могущество надъ нашимъ тѣломъ. Мы видимъ, что движенія нашихъ членовъ, ходъ и направленіе нашихъ мыслей слѣдуютъ повелѣніямъ нашей воли, и даже настроеніе нашего тѣла зависитъ, какъ кажется, въ большой степени отъ нашей воли; — мы не думаемъ при этомъ, отъ чего зависитъ сама воля. Правда, такъ же часто мы испытываемъ на опытѣ прямо противоположное. Настроенія нашего тѣла окрашиваютъ наши мысли, задерживаютъ или измѣняютъ наши рѣшенія, и мы открываемъ, что ничто не зависитъ такъ мало отъ нашего свободнаго желанія, какъ наша воля. Такимъ образомъ наша внутренняя жизнь напоминаетъ арену борьбы, на которой побѣду одерживаетъ то духъ надъ тѣломъ, то тѣло надъ духомъ. Сами факты, слѣдовательно, наши переживанія свидѣтельствуютъ какъ о различіи духовнаго и тѣлеснаго принципа, такъ и о ихъ взаимодѣйствіи.

Для чисто механическаго пониманія природы дуализмъ неизбѣженъ;—уже самъ фактъ существованія сознанія въ такой природѣ, какой ее предполагаетъ это воззрѣніе, доказываетъ его. Если во внѣшнемъ мірѣ ничего не дано, кромѣ движущихся массъ, то съ появленіемъ внутренняго міра прибавляется второй, совершенно иной принципъ. Поэтому можно объяснить лишь недостаточной послѣдовательностью, если убѣжденный матеріалистъ въ указанномъ смыслѣ не является въ то же время дуалистомъ. Но всякая ложная гипотеза постоянно порождаетъ новыя гипотезы; то же случилось и съ дуалистической гипотезой. Къ какимъ только предположеніямъ ни прибѣгало философское умозрѣніе, чтобы объяснить отношеніе

между тѣломъ и духомъ съ тѣхъ поръ, какъ Декартъ провозгласилъ догматическій дуализмъ—начиная отъ „физическаго вліянія“, при чемъ, какъ утверждали спиритуалисты, душа всегда „матеріализовалась“, когда она воспринимала впечатлѣнія отъ тѣла или приводила тѣло въ движеніе, и кончая отчаяннымъ обращеніемъ къ помощи Бога и къ „предустановленной гармоніи“. И наконецъ, вопросъ снова былъ поднятъ долгое время спустя послѣ того, какъ Кантъ въ философіи отнялъ у него основаніе, слѣдовательно, съ большимъ запозданіемъ въ знаменитой рѣчи физіолога.

Не трудно видѣть, что вопросъ, поднятый Дю-Буа-Реймономъ, неправильно поставленъ; и правильная постановка его уже достаточна, чтобы изгнать изъ него всякую загадку. Мы не можемъ понять, какимъ образомъ изъ сцѣпленія или движенія атомовъ происходитъ ощущеніе; короче, какъ могутъ ощущать атомы; но мы можемъ понять, что здѣсь не заключается никакой настоящей проблемы, и что вопросъ въ этой формѣ не имѣетъ никакого смысла. Намъ даны не атомы, но наши ощущенія, и вмѣсто того, чтобы безуспѣшно искать путь отъ атомовъ къ ощущеніямъ, мы должны поставить слѣдующій вопросъ: какъ приходимъ мы, исходя изъ ощущенія, къ предположенію атомовъ? И въ этой формѣ вопросъ рѣшается почти уже самой постановкой его. Понятіе атома является созданіемъ метода. Точная наука стремится измѣрять явленія, и поэтому она оставляетъ безъ вниманія въ нихъ все специфическое и качественное и ограничивается пространственной величиной и движеніемъ; она стремится вычислять явленія и поэтому замѣняетъ ихъ—мелкой монетой. Атомы — это понятія объ элементахъ пространственныхъ вещей, абстрагированныя отъ ощущенія вещей. Но то, что понятіе, умственный символъ ощущеній и того, что лежитъ въ ихъ основаніи, не можетъ само ощущать, можно назвать чѣмъ угодно, только не загадочнымъ. Атомистика представляетъ языкъ знаковъ, дающій точку опоры для различенія и индивидуализаціи и для вычисленія явленій и предлагающій сокращенныя выраженія для нѣкоторыхъ сторонъ внѣшняго опыта, въ особенности химическаго. Но знаки остаются знаками. Атомы въ химіи представляютъ

то же самое, что дифференціалы, безконечно-малыя величины въ математикѣ; они относятся къ тому же классу и порядку вспомогательныхъ понятій; они должны быть всегда понимаемы, какъ требовалъ это Майеръ, подобно дифференціаламъ, лишь относительно въ связи съ опредѣленнымъ процессомъ. Лишь привычка естествоиспытателя постоянно мысленно обращаться съ этими знаками для вещей могла создать вѣру въ то, что атомы представляютъ вещи, ощущенія же — лишь ихъ таинственный придатокъ.

Можетъ-быть, однако, Дю-Буа-Реймонъ думалъ о другой проблемѣ и его вопросъ имѣлъ въ виду не ощущеніе, какъ таковое, но *фактъ субъекта*. Но тогда намъ кажется страннымъ говорить „Ignorabimus“ тамъ, гдѣ дѣло идетъ не о невозможности познанія, но о предпосылкѣ всякаго знанія—объ отношеніи субъекта къ объекту.

Всѣ трудности, заявляетъ Кантъ, которыя находятъ въ отношеніи между мыслящей природой и матеріей, дѣлаются самимъ изслѣдователемъ и покоятся на недоразумѣніи. Онѣ проистекаютъ единственно изъ „незамѣтно допущеннаго дуалистическаго представленія, по которому матерія, какъ таковая, представляетъ не явленіе, которому соотвѣтствуетъ неизвѣстный предметъ, но что она есть самъ предметъ, такъ какъ онъ существуетъ внѣ насъ и независимо отъ нашихъ чувствъ“. „Пока мы сопоставляемъ лишь внутреннія и внѣшнія явленія, какъ представленія въ опытѣ, мы не находимъ ничего противорѣчиваго и ничего, что бы дѣлало страннымъ общность обоихъ родовъ чувствъ. Но какъ только мы начинаемъ смотрѣть на внѣшнія явленія не какъ на представленія, но какъ на вещи, существующія сами по себѣ внѣ насъ, съ такими же качествами, съ какими онѣ существуютъ въ насъ, мы получаемъ внѣ насъ дѣйствующія причины, которыя, по своей природѣ, не могутъ быть согласованы съ ихъ слѣдствіями въ насъ“,— внѣ насъ—движеніе, въ насъ—представленія. „Но мы должны помнить, что тѣла представляютъ не предметы въ себѣ, но лишь явленія неизвѣстно какого предмета; что движеніе не представляетъ слѣдствія этой неизвѣстной причины, но лишь явленіе ея вліянія на наши чувства, что поэтому не движеніе

матеріи производитъ въ насъ представленіе, но что она сама (равно какъ ея движеніе) есть простое представленіе". И такимъ образомъ весь знаменитый вопросъ сводится къ слѣдующему: „какъ и по какой причинѣ представленія нашихъ чувствъ стоятъ въ такой взаимной связи, что тѣ изъ нихъ, которыя мы называемъ внѣшнимъ созерцаніемъ, могутъ быть представлены по опредѣленнымъ эмпирическимъ законамъ, какъ предметы внѣ насъ", т. е. къ вопросу, „совершенно не заключающему въ себѣ мнимой трудности объясненія возникновенія представленій изъ находящейся внѣ насъ, совершенно чуждой намъ причины, причемъ мы принимаемъ явленіе неизвѣстной намъ внѣшней причины за самую причину". Сказанное здѣсь противъ овеществленія внѣшнихъ явленій относится съ такимъ же правомъ и на томъ же основаніи къ овеществленію внутреннихъ. Въ обоихъ случаяхъ „принимаютъ различіе въ родѣ представленій предметовъ, которые намъ, какъ вещи въ себѣ, неизвѣстны, за различіе самихъ вещей". „*Трансцендентальный объектъ* (реальное), лежащій въ основаніи какъ внѣшняго явленія, такъ и внутренняго созерцанія, самъ по себѣ не представляетъ *ни матеріи, ни думающаго существа*, но есть лишь неизвѣстное для насъ основаніе явленій, дающихъ намъ эмпирическое понятіе какъ о первомъ, такъ и о второмъ родѣ (вещей)".

Вмѣстѣ съ тѣмъ становится ясной неосновательность дуализма, и занимающій насъ вопросъ переносится въ другую область, единственную, къ которой онъ принадлежитъ, область опыта. Мы не спрашиваемъ уже, въ какомъ родѣ общенія могутъ находиться тѣло и душа, какъ двѣ разнородныя „субстанціи", но какое функціональное отношеніе или зависимость дѣйствительно существуетъ между физическими процессами и психической дѣятельностью, и какіе выводы должны быть сдѣланы изъ ихъ эмпирическаго отношенія; и мы можемъ дать на этотъ вопросъ болѣе опредѣленный отвѣтъ, чѣмъ тотъ, который былъ возможенъ во время Канта.

Изъ принципа энергіи слѣдуетъ, что ходъ процессовъ во внѣшней природѣ замкнутъ въ самомъ себѣ. Каждое физическое дѣйствіе по этому принципу вполнѣ опредѣляется его фи-

зической причиной, каждая физическая причина цѣликомъ переходитъ въ свое слѣдствіе. Подъ физической причиной или слѣдствіемъ нужно понимать просто измѣримыя причины и слѣдствія; намъ не нужно дѣлать дальнѣйшихъ предположеній объ ихъ свойствахъ, напр., о природѣ ихъ движенія. На этотъ замкнутый въ себѣ естественный ходъ вещей не можетъ вліять не-физическая причина, потому что она ни на что не можетъ дѣйствовать; изъ него не можетъ также произойти не-физическое слѣдствіе, потому что всякое слѣдствіе уже вполнѣ опредѣлено имъ. Такимъ образомъ, психическіе процессы не могутъ быть включены въ этотъ естественный ходъ вещей ни въ качествѣ причинъ, ни въ качествѣ слѣдствій. Каждое представленіе, не согласное съ этимъ, оказывается при ближайшемъ разсмотрѣніи недопустимымъ. Можно, напр., указать на „разрѣшающую“ причину, которая даетъ толчекъ каждому превращенію энергіи. Но само „разрѣшеніе“ представляетъ физическую причину; оно совершаетъ работу, нарушая равновѣсіе энергіи, и ни одинъ „разрѣшающій“ аппаратъ, какъ бы онъ ни былъ совершененъ, не въ состояніи прійти въ движеніе безъ затраты работы. Когда говорятъ, что воля лишь направляетъ движеніе, но не создаетъ его, то на это можно возразить, что направленіе движенія само есть движеніе. Химику извѣстны процессы, въ которыхъ присутствіе извѣстнаго вещества, какъ кажется, оказываетъ вліяніе лишь на продолжительность реакціи, ускоряя или замедляя ее, причемъ само вещество въ окончательномъ результатѣ не претерпѣваетъ измѣненія. Развѣ нельзя предположить, что вліяніе воли и сознанія сводится къ подобному контактному процессу, какъ его называютъ въ химіи? Майеръ, кажется, думалъ объ этомъ. Но, во-первыхъ, не доказано, что контактное вещество дѣйствительно не принимаетъ участія въ процессѣ, даже если оно въ концѣ его остается неизмѣннымъ. Во-вторыхъ, сознаніе — не субстанція.

Остается лишь включить психику въ цѣпь различныхъ формъ энергіи, какъ ея особую форму, и такъ какъ мы не обязаны предполагать, что всѣ формы энергіи должны быть одного и того же рода, именно быть механической энергіей,

то, на первый взглядъ, этотъ исходъ кажется возможнымъ. Легко, однако видѣть, что мы нисколько не увиличиваемъ нашихъ познаній о своеобразномъ характерѣ психики, если мы увеличимъ число извѣстныхъ формъ энергіи нѣсколькими новыми, какъ нервной, или духовной энергіей, созданными ad hoc. Нашъ методъ очень походилъ бы на методъ того умнаго философа, который полагалъ, что достаточно мыслить все болѣе и болѣе тонкую матерію для того, чтобы получить, наконецъ, представленіе духа. Формы энергіи принадлежатъ къ внѣшнему міру, міру объектовъ. Какъ можно понять, что одна изъ нихъ становится для самой себя субъектомъ? Среди объективныхъ величинъ, называемыхъ формами энергіи и существующихъ, поскольку онѣ *являются* субъекту, не можетъ вѣдь находиться самъ субъектъ. Оставимъ, однако, это возраженіе, которое можетъ показаться метафизичнымъ, хотя оно взято лишь изъ области гносеологіи. Сознаніе на самомъ дѣлѣ не представляетъ энергіи, такъ какъ не существуетъ никакого эквивалента сознанія. Если бы психика была одной изъ формъ энергіи, то каждый разъ, когда она приходитъ въ дѣйствіе, должно было бы исчезать опредѣленное количество какой-либо другой формы энергіи, и каждый разъ, когда она переходитъ въ скрытое состояніе, должна была бы возникнуть энергія другого рода. Ничего подобнаго опытъ не показываетъ; наоборотъ, онъ показываетъ намъ прямо-противоположное. Энергія химическаго обмѣна въ мозгу во время психической дѣятельности, какъ показалъ экспериментальнымъ путемъ Моссо, не только не уменьшается, но увеличивается; и она уменьшается, когда мы духовно находимся въ покоѣ. Такимъ образомъ, энергія не исчезаетъ, когда возникаетъ сознаніе, и она не возникаетъ, когда сознаніе исчезаетъ. Химическій процессъ въ мозгу и психическая дѣятельность не превращаются другъ въ друга, но протекаютъ параллельно. Формы энергіи должны быть измѣримыми величинами; психика, какъ таковая, не величина; она по своей природѣ отличается отъ измѣримыхъ объектовъ; она невѣсома, безпространственна; ея единство не можетъ быть разложено на части и не можетъ быть составлено изъ нихъ. Воля, въ которой привыкли видѣть прототипъ

всякой силы, не представляетъ вовсе энергіи, въ физическомъ смыслѣ этого слова. Между волей и движеніемъ, какъ уже показалъ Спиноза, не существуетъ никакого отношенія; поэтому невозможно сравнивать духовныя силы съ тѣлесными, и однѣ изъ нихъ не могутъ быть опредѣлены другими. Психическіе процессы представляютъ не-энергическіе процессы въ природѣ.

Такимъ образомъ, на этомъ пути мы не можемъ подвинуться дальше. Мы можемъ лишь на немъ точнѣе познать разнородность психическаго и физическаго, но не способъ и необходимость ихъ взаимной связи. Нѣкоторыя точки опоры для пониманія нашей проблемы даютъ біологическіе факты.

Если мы и не знаемъ, на какой ступени развитія органической природы возникаетъ сознаніе, то мы видимъ, что ясное проявленіе, ростъ и объединеніе духовныхъ способностей связано съ развитіемъ центральныхъ органовъ и съ его прогрессирующимъ расчлененіемъ на взаимодѣйствующіе механизмы. Психическое развитіе и развитіе нервной системы совершаются параллельно. Слѣдовательно, сознаніе соотвѣтствуетъ не той или иной отдѣльной формѣ энергіи; его объективное основаніе это структура, строеніе нервной системы, точнѣе координація энергій, которая становится возможной, благодаря этой структурѣ. Уже отсюда ясно, что невозможно говорить объ особой духовной энергіи, подобно тому, напр., какъ мы говоримъ о химической энергіи. Отсюда также слѣдуетъ, что понятіе сознанія атома заключаетъ внутреннее противорѣчіе. Лишь сложная связь жизни является носителемъ сознанія, которое само въ сущности есть связь, единство разнообразія.

Когда два процесса соотвѣтствуютъ другъ другу и встрѣчаются всегда вмѣстѣ, хотя между ними и нѣтъ причинной связи, то мы можемъ сказать, что они протекаютъ параллельно. И потому теперь обыкновенно называютъ отношеніе психическихъ процессовъ къ ихъ физическому основанію, т. е. опредѣленному нервному процессу *психо-физическимъ параллелизмомъ*. Это выраженіе всегда слѣдуетъ понимать какъ методологическое правило, рекомендующее намъ постоянно связывать психологическій анализъ явленій сознанія, какъ таковыхъ, съ физіологическимъ анализомъ сопровождающихъ ихъ

тѣлесныхъ явленій. Если же ему придаютъ значеніе теоріи, какъ въ большинствѣ случаевъ бываетъ, то оно легко можетъ повести къ ошибкамъ. Относительно двухъ параллельныхъ линій мы знаемъ, что на всемъ ихъ протяженіи каждой точкѣ одной линіи соотвѣтствуетъ столь же отдаленная точка другой. Факты не даютъ намъ основанія предполагать, что такъ же протекаютъ физическіе и психическіе процессы. Мы знаемъ, наоборотъ, что въ различныхъ частяхъ нашего тѣла, даже въ самой нервной системѣ происходятъ постоянно процессы, которые не относятся къ нашему внутреннему воспріятію, и о которыхъ мы узнаемъ лишь посредствомъ внѣшняго опыта. Наша сознательная жизнь представляетъ лишь небольшую часть нашей жизни; изъ глубокихъ нѣдръ ея подымаются лишь отдѣльныя волны, вершины которыхъ освѣщаются свѣтомъ. Психо-физическій параллелизмъ, точнѣе—соотвѣтствіе физическихъ и психическихъ процессовъ, относится исключительно къ процессамъ въ мозговой корѣ, которые сопровождаются явленіями сознанія: чувствомъ, представленіемъ, волей. Къ нимъ однимъ относится законъ, по которому эти процессы и одновременные процессы сознанія существуютъ вмѣстѣ и лишь въ явленіи различаются другъ отъ друга, въ дѣйствительности же нераздѣлимы. То или иное состояніе возбужденія большого мозга и та или иная опредѣленная мысль настолько неразличимы, настолько образуютъ одно и то же, что мысль не можетъ отсутствовать или быть иной безъ того, чтобы отсутствовалъ или былъ инымъ мозговой процессъ. Это и утверждаетъ психо-физическій параллелизмъ.

Но онъ не утверждаетъ, что каждому тѣлесному процессу, каждому матеріальному элементу природы соотвѣтствуетъ духовный процессъ, духовный элементъ (сознаніе атома). Этотъ *панпсихизмъ*, находящій въ наше время еще страннымъ образомъ поклонниковъ, представляетъ чистое умозрѣніе, не имѣющее никакого основанія въ психо-физическихъ фактахъ. Все психическое имѣетъ основаніемъ физическое — таково утвержденіе параллелизма; все физическое въ то же время психическое оно представляетъ предметъ своего собственнаго созерцанія, или явленіе для самого себя—таково утвержденіе панпсихизма, и это обращеніе психо-физическаго закона требовало бы особаго

доказательства. Въ нашемъ тѣлѣ мы не наблюдаемъ ничего, чтобы явилось его подтвержденіемъ; такимъ образомъ, по меньшей мѣрѣ человѣческое тѣло должно было бы составлять исключеніе изъ одухотворенности всей матеріальной природы. Нельзя же серьезно думать, что каждый процессъ обмѣна веществъ въ нашемъ тѣлѣ обладаетъ сознаніемъ о самомъ себѣ, сознаніемъ, о которомъ мы ничего не знаемъ. Защитникъ панпсихизма долженъ утверждать болѣе, чѣмъ онъ можетъ знать; онъ долженъ утверждать, что сознаніе не можетъ возникнуть, что оно не можетъ возникнуть также изъ того, что лежитъ въ основаніи явленія матеріальныхъ вещей, и о чемъ онъ такъ же мало знаетъ, какъ и его противникъ. Почему сознаніе не можетъ возникнуть? Развѣ оно не возникаетъ въ дѣйствительности? Даже болѣе, собственно говоря, оно возникаетъ вновь въ каждый данный моментъ, это—процессъ, дѣятельность, но не бытіе. Все, что дѣйствуетъ на наши чувства и такимъ образомъ достигаетъ нашего внѣшняго воспріятія, должно также быть для самого себя—это мы имѣемъ полное право утверждать; но отсюда не слѣдуетъ, что оно должно также знать о самомъ себѣ. Поэтъ можетъ одухотворять всѣ вещи; но мыслитель долженъ перестать мечтать о любви и ненависти элементовъ, объ ощущеніяхъ атомовъ. Мы не хотимъ также говорить о какой-то безсознательной „волѣ въ природѣ“, такъ какъ намъ извѣстна только сознательная воля.

Панпсихизмъ является возвращеніемъ къ идеѣ Спинозы, вырванной изъ его системы. Спиноза считалъ мышленіе въ виду его безконечности однимъ изъ „атрибутовъ“ божественной субстанціи или дѣйствующей природы и сдѣлалъ изъ протяженія, принципа матеріальныхъ вещей, другой атрибутъ. Оба атрибута выражаютъ одну и ту же природу и вмѣстѣ взятые они выражаютъ всю природу. Поэтому порядокъ и связь идей и вещей есть одинъ и тотъ же порядокъ, одна и та же связь. Но Спиноза имѣлъ въ виду единое и безконечное мышленіе, онъ имѣлъ въ виду природу самихъ вещей, какъ предметовъ этого мышленія. Подъ „идеями“ онъ понимаетъ „вѣчныя“ идеи, подъ вещами—сущности вещей, а не вещи во времени, и не чувственныя или воображаемыя представленія о вещахъ. И если по его ученію для всякой вещи въ природѣ должна существо-

вать идея въ божественномъ мышленіи, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что въ каждой вещи существуетъ „идея о своей идеѣ“, т. е. актъ самосознанія. Въ этомъ заключается наиболѣе крупное отличіе его воззрѣній отъ панпсихизма. Метафизическія идеи Спинозы привлекаютъ насъ потому, что намъ кажется, что онѣ все объясняютъ, все обосновываютъ; но ихъ недостатокъ состоитъ въ томъ, что онѣ не могутъ объяснить и обосновать самихъ себя. Изъ двухъ атрибутовъ Спинозы лишь атрибутъ матеріальной природы является самъ по себѣ полнымъ выраженіемъ природы. Лишь причинную связь физической стороны природы можно считать за данную непрерывно, безъ пробѣловъ и пропусковъ, связь же психической стороны мы должны сдѣлать непрерывной съ помощью гипотезы „безсознательныхъ представленій“. Актъ сознанія не является всегда, а скорѣе лишь въ видѣ исключенія, результатомъ сознательнаго акта, предшествовавшаго ему, тогда какъ каждый матеріальный процессъ есть опредѣленное слѣдствіе предшествовавшаго ему матеріальнаго же процесса. Сознаніе не представляетъ постояннаго ряда, оно прерывается, тогда какъ физическіе процессы текутъ непрерывно; уже одинъ фактъ существованія „порога“ сознанія является достаточнымъ доказательствомъ ошибочности представленія объ одухотвореніи міра.

Психо-физическій параллелизмъ всегда еще заключаетъ въ себѣ скрытое дуалистическое представленіе. Разъ существуетъ „параллелизмъ“, то существуютъ двѣ вещи. Но оба процесса, протекающіе параллельно, сопровождающіе другъ друга по психо-физической теоріи, никогда не встрѣчаются вмѣстѣ въ опытѣ, они никогда не входятъ въ опытъ одного и того же субъекта. Какъ только появляется одинъ изъ этихъ процессовъ, т. е. какъ только онъ данъ въ опытѣ, другой переходитъ въ область представленій. Что я переживаю какъ мое представленіе и волю, я могу мыслить какъ мозговой процессъ, но это самое не можетъ никогда явиться мнѣ, какъ мозговой процессъ, и даже для того, чтобы представить себѣ этотъ процессъ, я долженъ мысленно перемѣнить свою точку зрѣнія и перейти отъ внутренняго созерцанія къ внѣшнему. Какъ мозговой процессъ моя

представляющая и волевая дѣятельность является—или, точнѣй, могла бы явиться—лишь для внѣшняго наблюдателя, который созерцаетъ своими внѣшними чувствами, какъ опредѣленные процессы движенія то, что я постигаю съ помощью внутренняго чувства, какъ представленіе и волю. Отсюда мы дѣлаемъ выводъ, что въ дѣйствительности даны не два процесса—психическій и физическій, но лишь два различные способа разсмотрѣнія одного и того же процесса, при чемъ эти способы разсмотрѣнія всегда раздѣляются между двумя субъектами. Мы дѣлаемъ выводъ, что реальный процессъ, лежащій въ основаніи этого двусторонняго явленія, *тожественъ*. Міръ лишь *одинъ*; но онъ данъ для объективнаго сознанія, направленнаго на внѣшнія вещи, какъ связь количественныхъ физическихъ процессовъ и вещей, въ то время какъ одна часть того же міра дана опредѣленному органическому индивиду, какъ *его* сознательныя функціи и ихъ связь. Это пониманіе отношенія между психическими и физическими процессами я называю *философскимъ монизмомъ*.

Мнѣ кажется, что этотъ монизмъ находится также въ согласіи съ нашими естественными убѣжденіями, такъ какъ съ точки зрѣнія его одинаково правильно будетъ сказать: „воля приводитъ въ движеніе мою руку“, или: „рука приводится въ движеніе центральной иннервацiей и ея послѣдствіями“. Несомнѣнно также, что сознаніе и воля регулируютъ отношенія нашего тѣла къ окружающимъ тѣламъ, что волевые акты измѣняютъ комбинацію этихъ внѣшнихъ тѣлъ соотвѣтственно нашимъ цѣлямъ; но сознаніе и воля не совершаютъ этого, поскольку они разсматриваются какъ объекты внутренняго опыта, но лишь поскольку они являются объектомъ внѣшняго опыта. Мы не можемъ также сказать, что воля и сознаніе могли бы отсутствовать, такъ какъ тѣлесные процессы сами бы выполнили свое дѣло. Мозговой процессъ, при которомъ бы отсутствовала воля во внутреннемъ опытѣ субъекта, не былъ бы *тѣмъ же самымъ* процессомъ, который субъектъ сознаетъ какъ свою волю; поэтому онъ не могъ бы выполнить ту же задачу.

Наконецъ, съ этой точки зрѣнія мы можемъ разсматривать психическую жизнь, какъ продуктъ органическаго развитія,—

единственный взглядъ, соотвѣтствующій безпристрастному наблюденію.

Если бы механизмъ былъ полнымъ выраженіемъ процессовъ природы, то развитіе въ ней могло бы совершаться лишь посредствомъ чисто количественныхъ переходовъ. Но мы знаемъ, что механизмъ представляетъ лишь символъ всеобщей закономѣрности всего совершающагося, и что онъ одинъ не опредѣляетъ всего, что совершается. Поэтому, если насъ ведутъ къ этому факты, намъ ничто не мѣшаетъ принять, что количественнымъ переходамъ соотвѣтствуютъ качественныя различія, и что непрерывности съ одной стороны соподчинено съ другой прерываемое движеніе. Вѣдь законъ непрерывныхъ переходовъ приложимъ лишь къ величинамъ, но не къ качествамъ. Фактовъ же намъ не нужно долго искать. Мы видимъ ихъ въ свойствахъ нашихъ ощущеній, въ различіяхъ между вкусомъ, звукомъ, цвѣтомъ, температурой и т. д. Если мы не считаемъ возможнымъ предположить, что ощущенія даны уже какъ элементы неодушевленной природы со всей разнородностью, даже несравнимостью ихъ свойствъ (что по отношенію къ нѣкоторымъ ощущеніямъ, напр., звукамъ невозможно уже по ихъ природѣ), то остается лишь предположить, что они возникли изъ одного общаго и еще недифференцированнаго чувства, чувствительности кожи, подъ вліяніемъ внѣшнихъ раздраженій. Но тогда ихъ развитіе является вполнѣ достаточнымъ доказательствомъ и для существованія скачковъ въ прогрессѣ природы. Въ противномъ случаѣ пришлось бы считать возникновеніе каждаго чувственнаго качества противорѣчащимъ природѣ только потому, что оно противорѣчитъ механическому пониманію природы.

Съ этой качественной дѣятельностью природы, которая ведетъ къ созданію новыхъ свойствъ ощущеній, мы связываемъ также возникновеніе психическихъ движеній и дѣятельностей: чувства, представленія, воли. *Какъ* они возникли изъ того, что лежитъ въ основаніи внѣшняго механизма отношенія вещей, мы не знаемъ; что они должны были возникнуть, мы заключаемъ съ увѣренностью изъ того, что они связаны съ опредѣленными органами, параллельно съ развитіемъ которыхъ совершается

ихъ собственное развитіе. Конечно, первое движеніе сознанія означаетъ скачокъ въ ходѣ развитія, и непрерывный переходъ отъ безсознательнаго бытія къ сознательному не возможенъ; но вѣдь всякое возникновеніе качества есть скачокъ.

Если сознаніе представляетъ развитіе, то явленіе міра, которое возможно только для сознанія, представляетъ также развитіе міра; что пониманіе переворачиваетъ отношеніе между цѣнностью явленій и вещей. До-человѣческое и до-животное бытіе представляетъ гораздо меньше, чѣмъ представленіе о немъ въ сознаніи человѣка. Параллельно съ развитіемъ органовъ ощущенія и мышленія становилась богаче и содержательнѣе картина міра. И даже отдѣльнымъ людямъ одинъ и тотъ же міръ кажется различнымъ, смотря по ясности и полнотѣ ихъ пониманія. Если бы человѣкъ могъ смѣнить свой мозгъ на мозгъ сосѣда, то ему показалось бы, что весь міръ измѣнился; можетъ-быть, онъ показался бы ему площе, безсвязнѣе, можетъ быть, онъ увидѣлъ бы вещи съ большей ясностью, отчетливостью и проницательностью: онъ увидѣлъ бы міръ черезъ мозгъ генія. Лишь голая идея своего „я“, понятіе субъективнаго бытія, является общей мыслью, общей формой сознанія, конкретное же „я“, эмпирическое самосознаніе такъ же различно по своему объему и содержанію, богатству и разнообразію, какъ различны бываютъ способности и личныя переживанія.

Дѣйствительность, изъ которой проистекаютъ наши чувства, и вещи, дѣйствующія на наши чувства, представляютъ одну и ту же дѣйствительность. Та же самая сила, проявляющаяся уже въ простыхъ вещахъ, продолжаетъ дѣйствовать въ насъ и черезъ насъ. Она—общій источникъ природы и разсудка. Она дала вещамъ ихъ постижимую форму и намъ способность ихъ постигать. Такъ она установила между природой и законами мышленія ту гармонію, пониманіе которой въ подробностяхъ есть цѣль и задача науки. Но наше мышленіе проникаетъ лишь до предпосылки этого единства. Оно само по своей сущности остается трансцендентно. Тайна бытія не можетъ быть разгадана мышленіемъ; принципъ бытія предше-

ствуетъ мышленію: сначала бытіе—потомъ мышленіе. И вмѣсто того, чтобы скрывать съ помощью словъ наше незнаніе, мы должны были бы чаще вспоминать мудрое изреченіе Гёте: „Человѣкъ не рожденъ для того, чтобы разрѣшать проблему міра, но для того, чтобы понять, гдѣ кончается проблема, чтобы остановиться на границѣ познаваемаго“.

ШЕСТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Проблема жизнепониманія.

Пониманіе внѣшняго и внутренняго міра—это задача науки, установленіе и провѣрка предпосылокъ этого пониманія—это задача философіи науки. Обѣ: какъ наука, такъ и наука о наукѣ имѣютъ цѣлью полученіе общихъ понятій; поэтому по своей природѣ онѣ понимаютъ всѣ объекты съ ихъ общей стороны. Не отдѣльная вещь, не однажды совершившійся процессъ, какъ таковой (если мы исключимъ исторію) являются ея предметомъ, но то, что есть общаго въ вещахъ, то, что повторяется въ въ процессахъ: классъ, законъ. Безчисленныя количества теплоты производятся въ природѣ и могутъ быть произведены; но по отношенію къ каждому изъ нихъ, какъ бы мало или велико оно не было, справедливъ законъ его эквивалентности опредѣленному количеству механической работы, и механика теплоты имѣетъ дѣло лишь съ этимъ закономѣрнымъ отношеніемъ, а не съ отдѣльными тепловыми явленіями. Безчисленные случаи свободнаго паденія тѣла совершаются всѣ по одному и тому же закону увеличенія скорости пропорціонально времени; дѣйствительная же величина скорости можетъ быть очень различна, въ зависимости отъ сопротивленія воздуха. Поэтому тяжелыя тѣла падаютъ скорѣй, чѣмъ легкія; послѣднія иногда подымаются, вмѣсто того, чтобы падать. И такъ повсюду непосредственнымъ предметомъ науки служитъ не цѣльная, конкретная дѣйствительность, но дѣйствительность, разсматриваемая сквозь призму абстракціи, или абстрактная дѣйствительность.

Никакая наука не представляетъ исключенія изъ этого метода. Напр., психологія, или, по терминологіи Канта, физіологія внутренняго чувства, своеобразная особенность объекта ко-

торой (т. е. процессовъ сознанія) состоитъ въ томъ, что онъ доступенъ опыту лишь одного индивида, разсматриваетъ эти процессы не поскольку они индивидуальны, но поскольку они общи. Она говоритъ не о томъ или иномъ опредѣленномъ актѣ воли, не о томъ или иномъ ходѣ представленій,—она отыскиваетъ повсюду однородные моменты воли, законы представленія. Лишь историческія науки въ широкомъ и узкомъ смыслѣ слова—исторія солнечной системы и земли, равно какъ исторія культуры государствъ — кажется, представляютъ исключеніе изъ этого правила. Ихъ интересъ сосредоточенъ на единичномъ и обособленномъ, на томъ, что не повторяется еще разъ въ такомъ же видѣ. Но и онѣ не могутъ обойтись безъ общихъ понятій при научномъ изложеніи своихъ объектовъ; только эти понятія имъ даются другими науками. Теоретическія науки образуютъ предпосылки историческихъ: механика, физика, химія—суть предпосылки исторіи развитія земли и неба; психологія и антропологія — предпосылки исторіи человѣчества и развитія культуры. И хотя изъ исторіи нельзя вывести общихъ законовъ, тѣмъ не менѣе исторія подчинена общимъ законамъ. Историческое изслѣдованіе ищетъ причинно-генетическую связь между событіями; оно стремится объяснить то, что произошло изъ опредѣленной комбинаціи причинъ; и если оно должно при этомъ считаться и со случаемъ, съ чисто-фактическимъ совпаденіемъ извѣстныхъ событій, — напр., съ совпаденіемъ солнечнаго затменія съ какимъ-либо сраженіемъ,—то мы не должны забывать, что историческія слѣдствія случая также необходимы. Исторія, которая ограничивалась бы простой передачей событій, была бы не наукой, но лѣтописью.

Нѣтъ никакой „идеографической“ науки, описывающей единичное, какъ таковое.

Кромѣ общихъ понятій познанія, наше сознаніе имѣетъ еще другія содержанія, имѣющія общее значеніе. По примѣру Платона, хотя нѣсколько въ иномъ смыслѣ, мы назовемъ ихъ *„идеями“*, чтобы отличить ихъ отъ понятій. Мы называемъ ихъ *цѣнностями*, поскольку онѣ являются объектами сужденія нашего чувства и воли, и онѣ становятся *цѣлями*, поскольку къ нимъ направляется наша творческая дѣятельность.

Разсудокъ не исчерпываетъ сущности духа и назначеніе людей не исчерпывается познаніемъ. Не все есть и не все означаетъ познаніе. Дѣйствительное, дѣйствующее на насъ, не только постигается умомъ, но переживается также чувствомъ, оцѣнивается чувствомъ, становится объектомъ стремленія нашей воли. Такимъ образомъ возникаютъ идеи, или цѣнности, и такъ какъ онѣ проистекаютъ не изъ чистаго ума, то онѣ и не представляютъ предметовъ только познанія. Невозможно разсматривать что-либо съ точки зрѣнія цѣнности, что-либо мыслить въ его отношеніи къ какой-либо цѣнности, не оцѣнивая его этимъ самымъ; сужденіе: этотъ предметъ есть цѣнность, онъ имѣетъ цѣнность — никогда не можетъ возникнуть на чисто-теоретическомъ пути. То, что мы называемъ прекраснымъ—я имѣю въ виду эстетически-прекрасное—должно притягивать наше чувство; переживаніе это и лежитъ въ основаніи всякаго эстетическаго сужденія. Подобное сужденіе возбуждаетъ, оно побуждаетъ къ творчеству, по меньшей мѣрѣ къ подражательному творчеству, и никогда наслажденіе произведеніемъ искусства не можетъ быть чисто-пассивнымъ восприниманіемъ эстетическихъ впечатлѣній; оно всегда является собственной, возбужденной до извѣстной степени художественной дѣятельностью. Понять художника значитъ воспроизвести въ сознаніи его произведеніе—и это воспроизведеніе есть творчество, для котораго произведеніе художника даетъ только мотивы. Точно такъ же сужденіе: это согласно съ нашей волей—является само началомъ воли и дѣйствія; то, что мы стремимся къ объекту воли или просто желаемъ его достигнуть, и образуетъ сознаніе дѣйствительности этого сужденія. Сужденія чувства и воли не только имѣютъ практическіе результаты, но они сами по себѣ практичны, они представляютъ способы самодѣятельности.

Наша духовная жизнь выростаетъ изъ цѣнностей и покоится на цѣнностяхъ, и этимъ она отличается не только отъ физическаго, но и отъ психическаго міра. Всѣ цѣнности суть духовныя цѣнности. Матеріальное благосостояніе не представляетъ цѣнности, оно цѣнность не поскольку оно матеріально, но поскольку оно есть благосостояніе, и лишь по недоразумѣнію говорятъ объ экономическомъ матеріализмѣ. Эта историко-

философская теорія, не знающая ничего, кромѣ хозяйства, и которая развитіе и прогрессъ въ исторіи ставитъ въ зависимость отъ развитія хозяйства, является, въ сущности, экономическимъ идеализмомъ,—правда, близорукимъ и ограниченнымъ идеализмомъ, не видящимъ даже духовныхъ силъ, господствующихъ въ самой хозяйственной жизни, но все-таки идеализмомъ. Цѣнности создаютъ культуру; изъ цѣнностей построено царство людей со всѣми своими учрежденіями; въ основаніи же лежитъ природа. Цѣнности—это принципы, внутренняя форма того, что мы называемъ нашимъ жизнепониманіемъ и отличаемъ отъ научнаго міросозерцанія. *Проблемы жизнепониманія суть проблемы цѣнностей.*

Въ научное изслѣдованіе не могутъ вмѣшиваться никакое понятіе цѣнности, никакое представленіе о цѣли; правило его есть именно равноцѣнность всѣхъ явленій. Цѣль, являющаяся принципомъ воли и дѣйствія сознательныхъ существъ, не представляетъ принципа объясненія явленія природы. Понятіе цѣли чуждо естествознанію, и оно можетъ быть употреблено въ этой области лишь какъ формула, какъ сокращенное выраженіе для совокупнаго дѣйствія физическихъ процессовъ, обусловливающихъ жизнь. Существуетъ наука о формахъ въ природѣ, но наука о цѣляхъ въ природѣ не можетъ существовать; телеологія не даетъ познанія природы, но ея оцѣнку,—и даже въ исторіи изслѣдованіе и оцѣнка должны быть раздѣлены другъ отъ друга. Но наука, какъ цѣлое, подчинена точкѣ зрѣнія цѣнности. Сама наука представляетъ одну изъ цѣнностей, изъ которыхъ выростаетъ культура, которыми питается культура. Нѣкоторые видятъ цѣнность науки въ томъ, что она сберегаетъ нашъ опытъ. Въ этомъ состоитъ ея экономическая цѣнность; но это не единственная ея цѣнность и не высшая. Въ познаніи находитъ удовлетвореніе также стремленіе мышленія къ единству. Поэтому естественный законъ означаетъ всегда болѣе, чѣмъ формулу для вывода любого числа опытовъ, которыхъ, благодаря закону, мы не должны производить на самомъ дѣлѣ. Онъ означаетъ шагъ впередъ въ пониманіи и усвоеніи фактовъ. Намъ кажется, что дѣйствительность стала нѣсколько раціональнѣе; передъ нашимъ духомъ открылась новая об-

ласть господства „разума въ вещахъ“, закономѣрности въ природѣ. Міръ науки есть идеальный міръ. Законы и факты, связанные въ дѣйствительности по своему понятію различны, и даже полное знаніе фактовъ не могло бы лишить цѣнности познаніе законовъ. Лишь логическая цѣнность познанія объясняетъ преданность великихъ изслѣдователей и мыслителей своему дѣлу, лишь она объясняетъ, почему для нихъ наука стала господствующей цѣлью жизни.

Искусство создаетъ цѣнности. Посредствомъ красоты изображенія (что не равносильно изображенію чего-либо красиваго) оно возвышаетъ цѣнность формъ явленій. Искусство есть творческая дѣятельность, а не игра; она также не игра съ самимъ собою въ наслажденіи, сознательнымъ самообманомъ. Второстепенное слѣдствіе художественнаго творчества не должно превращать въ главное. „Намъ важенъ не самообманъ, которому мы подвергаемся, когда принимаемъ изображеніе за часть дѣйствительности, но сила впечатлѣнія, производимаго изображеніемъ. Посредствомъ концентраціи и комбинаціи возбужденій художественное изображеніе производитъ большее впечатлѣніе, чѣмъ природа, въ которой тѣ же возбужденія разсѣяны“. Эти слова принадлежатъ Гильдебранту и такъ же думалъ Гете: „Искусство не претендуетъ конкурировать по своей глубинѣ и широтѣ съ природой; оно останавливается на поверхности естественныхъ явленій; но оно имѣетъ свою собственную глубину и силу; оно закрѣпляетъ высшіе моменты этихъ поверхностныхъ явленій, выдѣляя изъ нихъ закономѣрность, совершенство цѣлесообразныхъ отношеній, высшую красоту, достоинство и высшій пунктъ страсти“. Какъ познаніе закона означаетъ больше, чѣмъ знаніе отдѣльнаго факта, точно такъ же воспринятое искусствомъ и поднятое на высоту духа явленіе означаетъ болѣе, чѣмъ явленіе природы. Искусство есть дополненіе жизни; „безъ искусства нельзя жить“.

Но прежде всего цѣнности создаетъ этика, эта истинная область философіи жизнепониманія. Мы должны различать этику и науку о нравственности. Это—такое же различіе, какъ между искусствомъ и наукой объ искусствѣ; и творческій этическій философъ относится къ философу, изслѣдующему этику, какъ науку,

такъ же, какъ художникъ къ теоретику искусства. Этика и нравственность не одно и то же. Этика даетъ нравственности цѣли, нравственность же представляетъ путь къ этимъ цѣлямъ. И возможно, что путь опредѣленной нравственности есть ложный путь, что развитіе духовной жизни возвышаетъ цѣли, и тогда старая нравственность перестаетъ быть этической. Она становится препятствіемъ этическаго прогресса, оковами, которыя должны быть разбиты. Исторія даетъ намъ примѣры подобныхъ конфликтовъ между этикой и нравственностью, между силами, стремившимися обновить жизнь и силою традиціи; величайшимъ примѣромъ такой „переоцѣнки всѣхъ цѣнностей“ служитъ христіанство. Каждое творчество означаетъ также разрушеніе, и вслѣдъ за Ницше мы можемъ сказать, что кто приприноситъ новыя скрижали, тотъ долженъ разбить старыя. Но „добрые“ называютъ людей, переступающихъ старыя заповѣди, „преступниками“. Исторія показываетъ, что тотъ, кто создавалъ новые идеалы и хотѣлъ дать новыя нормы, переступалъ черезъ старую нравственность и тѣмъ оскорблялъ ее. Въ этомъ—трагедія жизни всѣхъ великихъ вождей и героевъ духа,—въ томъ, именно, что они должны вступить во внутреннее противорѣчіе съ наиболѣе священными убѣжденіями, вѣрой и нравственностью своей эпохи.

Создавать цѣнности это не значитъ произвольно выдумывать и изобрѣтать цѣнности. Цѣнности создаются не иначе чѣмъ научныя истины; онѣ не изобрѣтаются, но *открываются*. Подобно звѣздамъ, загорающимся одна за другой среди мрака ночи, цѣнности одна за другой постепенно появляются въ кругѣ зрѣнія людей, и кто ихъ первый увидѣлъ и пережилъ, тотъ ихъ творецъ. Онъ показываетъ людямъ высшій путь, онъ открываетъ имъ высшую форму жизни и вливаетъ новый духъ въ старыя понятія цѣнности, потому что, чтобы дѣйствовать, онъ долженъ новое привести въ связь съ историческимъ.

Безъ цѣнностей нашъ жизненный путь былъ бы лишенъ компаса; не было бы звѣздъ, къ которымъ онъ стремится. Человѣку необходимо, чтобы впереди его поступковъ и стремленій находился идеалъ того и другого; лишь смотря впередъ человѣкъ можетъ подвигаться на духовномъ пути, не сбиваясь въ сторону. Онъ

долженъ построить жизнепониманіе, чтобы человѣчно вести свою жизнь. Но жизнепониманіе представляетъ уже до извѣстной степени образъ жизни; повторяю, нельзя познать цѣнностей, не переживая ихъ хотя бы внутренне.

Поэтому философы жизнепониманія—въ то же время философы, указывающіе путь нашему духу, воспитатели человѣчества.

Исторія показываетъ, что эта преимущественно практическая дѣятельность была въ древности исключительно дѣятельностью философовъ. Фалеса, основателя натурфилософіи, сказаніе причисляетъ къ „семи мудрецамъ“, къ людямъ, занимавшимся размышленіемъ объ этическихъ проблемахъ и политикой; исторія повѣствуетъ, что онъ рекомендовалъ своимъ соотечественникамъ, іонійцамъ, федеративное государственное устройство. Его главнымъ изреченіемъ было правило самопознанія. Парменидъ, учившій о разумномъ бытіи, далъ законы своему отечеству. Извѣстно также, что пифагорейскій союзъ посвящалъ себя не столько занятіямъ математикой и натурфилософіей, сколько представлялъ нравственно-политическую общину, построенную на основаніи орфической теологіи. Самъ Пифагоръ, основатель этого союза, оставилъ прежде всего послѣ себя память пророка и реформатора.

Но античный мудрецъ, о которомъ каждый думаетъ, когда идетъ рѣчь о философіи жизни, это—конечно *Сократъ*. Простая фигура этого человѣка яснѣе и нагляднѣе всего показываетъ, что значитъ духовное руководство и какъ его сила надъ человѣческими душами переходитъ изъ вѣка въ вѣкъ не уменьшаясь.

Сократъ является въ философіи геніемъ педагогики; онъ оказывалъ безграничное этическое вліяніе. Вмѣстѣ съ нимъ въ исторію входитъ нѣчто совершенно новое, что больше никогда не повторилось. Его ученіе становится понятнымъ, если мы узнаемъ его жизнь; его жизнь и именно высшій ея пунктъ—его смерть—служатъ ключемъ къ его ученію. Послѣднее, впрочемъ, передано не достовѣрно. Ксенофонтъ въ своемъ изображеніи фигуры Сократа остается ниже своего образца, Платонъ идетъ слишкомъ далеко впередъ, хотя вѣрно схватываетъ глубокій

смыслъ сократовскихъ мыслей. Но свѣдѣнія о жизни Сократа дошли до насъ съ такой полнотой, что мы видимъ его предъ собой, какъ живого; еще и теперь мы находимся подъ вліяніемъ и очарованіемъ этого единственнаго въ своемъ родѣ человѣка.

Сократъ видѣлъ въ своей дѣятельности выполненіе божественной миссіи, и это убѣжденіе было еще укрѣплено въ немъ пророчествомъ дельфійскаго оракула, назвавшаго его мудрѣйшимъ изъ людей. Послѣ этого онъ посвятилъ всю свою жизнь своей общественной миссіи. Изо дня въ день его можно было встрѣтить на рынкѣ въ наиболѣе оживленное время, въ гимназіяхъ, когда тамъ собиралась молодежь, въ мастерскихъ художниковъ и ремесленниковъ. Онъ умѣлъ завязывать съ каждымъ и по всякому поводу разговоръ, который онъ умѣлъ незамѣтно навести отъ самыхъ обыденныхъ предметовъ къ высшимъ вопросамъ жизни. Кто вступалъ съ нимъ въ разговоръ, долженъ былъ разсуждать о самомъ себѣ и своей жизни и не освобождался отъ него, прежде чѣмъ всѣ вопросы не были основательно изслѣдованы. Онъ выступалъ не какъ учитель, претендующій на обладаніе готовымъ знаніемъ; онъ являлся всегда, какъ вопрошающій, изслѣдующій, который хочетъ найти знаніе на пути совмѣстнаго исканія и изслѣдованія. Его пріемы при этомъ крайне оригинальны, въ высшей степени популярны, одѣты въ форму шутки. Онъ притворяется учащимся, какъ будто онъ ожидаетъ поученія и разъясненія отъ своихъ собесѣдниковъ; на самомъ же дѣлѣ онъ вскрываетъ посредствомъ перекрестныхъ вопросовъ, между которыми нѣтъ ни одного не обдуманнаго, невѣжество своихъ собесѣдниковъ, которые въ концѣ концовъ превращаются изъ мнимо знающихъ въ незнающихъ. Въ этомъ состоитъ его извѣстная *иронія*, заключавшаяся не только въ формѣ разговора, но во всемъ его существѣ, въ превосходствѣ его свѣтлаго ума. Иронія скрывалась въ его противопоставленіи своего мнимаго незнанія мнимому знанію софистовъ. Если же онъ встрѣчалъ молодую душу, то онъ старался съ свойственнымъ ему педагогическимъ талантомъ и любовью выяснить ея мысли о самой себѣ. Эти убѣдительные разговоры, передъ діалектикой которыхъ не могло устоять никакое мнимое знаніе, и которые не щадили никакой модной знаменитости, сдѣ-

лали Сократа съ одной стороны наиболѣе популярной, съ другой—наиболѣе ненавидимой личностью тогдашнихъ Аѳинъ, Аѳинъ пелопонесской войны. Аристократы ненавидѣли его, какъ новатора, демократы—какъ критика ихъ государственнаго строя, какъ человѣка, вращавшагося въ кругу тогдашнихъ олигарховъ, между прочимъ Критіаса. Софисты были его противниками, аѳиняне же считали его наиболѣе опаснымъ софистомъ. Въ комедіяхъ того времени онъ служилъ мишенью для насмѣшекъ уже изъ-за своей бросающейся въ глаза внѣшности. Эта накоплявшаяся противъ него, въ теченіе долгихъ лѣтъ, ненависть проявилась съ полной силой на судѣ противъ него.

Темой всѣхъ разговоровъ Сократа являются этическіе вопросы; только относительно этихъ вопросовъ онъ считалъ знаніе возможнымъ и необходимымъ. И поэтому онъ безпрестанно изслѣдовалъ, что такое набожность и безбожіе, красота и безобразіе, справедливость и несправедливость; въ чемъ состоитъ благоразуміе и храбрость; что такое—государство и государственный дѣятель и кто долженъ управлять. Какія понятія стоятъ за этими столь важными словами. Мы привыкли употреблять ихъ, какъ условныя выраженія, не давая себѣ отчета объ ихъ знаніи. Сократъ боролся именно противъ этого основаннаго на привычкѣ авторитета нравственныхъ сужденій; онъ видитъ въ этомъ препятствіе ко всякому самостоятельному знанію, къ сознательной волѣ именно въ наиболѣе важныхъ вопросахъ. Мы вѣримъ въ то, что знаемъ, что́ обозначаютъ употребляемыя нами нравственныя цѣнности и слова; но если бы мы дѣйствительно это знали, то мы могли бы дать понятіе ихъ, т. е. объяснить ихъ. „Что́ есть зло, и что́—добро, еще *никто* не знаетъ“, могъ бы сказать уже Сократъ, потому что онъ впервые серьезно поставилъ этическую проблему, а не софисты. Онъ непоколебимо убѣжденъ въ томъ, что существуютъ неизмѣнныя нормы, общеобязательныя понятія для нравственныхъ сужденій, и его поиски этихъ нормъ и понятій воодушевлены вѣрой въ то, что они должны быть найдены. Чтобы ихъ найти, онъ обращается къ наиболѣе глубокимъ элементамъ человѣческаго сознанія; онъ изслѣдуетъ самого себя и другихъ, и жизнь безъ самопознанія, по его мнѣнію, не стоитъ того, чтобы ее прожить.

Достоинство человѣка состоитъ въ томъ, что онъ не долженъ слѣдовать своимъ влеченіямъ; что его поведеніе можетъ и должно опредѣляться умомъ, что онъ можетъ и долженъ дать законъ для своей собственной воли и поступковъ. Умъ—это сила надъ собой черезъ самого себя, и такая сила есть добродѣтель. Ни одно изъ утвержденій Сократа не дошло до насъ съ такой достовѣрностью, ни одно не подтверждено съ такой наглядностью его собственной жизнію, какъ утвержденіе, что познаніе и добродѣтель—одно и то же, что познаніе и нравственная жизнь совпадаютъ. Познаніе не путь къ добродѣтели, но оно само есть добродѣтель; вмѣстѣ съ познаніемъ человѣкъ пріобрѣтаетъ добродѣтель; кто познаетъ добро, долженъ выполнять добро. Развѣ это не парадоксъ? Это настолько парадоксально, что весь міръ убѣжденъ въ противоположномъ; весь міръ, вмѣстѣ съ Аристотелемъ, заявляетъ, что утвержденіе Сократа противорѣчитъ повседневному опыту. Такимъ образомъ, это утвержденіе считаютъ опровергнутымъ. Однако, жизнь Сократа служитъ доказательствомъ того, что можно также поступать хорошо, опираясь только на познаніе, а не на инстинктъ и не на долгъ; она служитъ доказательствомъ возможнаго единства между познаніемъ и добродѣтелью. Жизнь Сократа служитъ лучшимъ опроверженіемъ его противниковъ. *Можно* такъ жить, потому что Сократъ такъ жилъ. Дѣло идетъ, конечно, не о нравственности въ обычномъ смыслѣ этого слова, но объ этикѣ, служащей предпосылкой всякой нравственности. Предпосылкой, изъ которой исходитъ Сократъ и которую онъ развиваетъ, служитъ убѣжденіе въ томъ, что естественныя влеченія должны быть урегулированы, страсти обузданы, пороки подавлены, однимъ словомъ, этой предпосылкой является власть человѣка надъ самимъ собой, или, какъ выражался грекъ: *„энкратія“*, Нравственное въ этомъ смыслѣ казалось для него само собою понятной вещью. Но кромѣ того для руководства нашимъ поведеніемъ необходимо знаніе и пониманіе, и ничто не можетъ болѣе раздѣлять волю отъ познанія, желаніе отъ правильно познанныхъ цѣлей.

Никогда жизнь и ученіе философа не находились въ бо́льшей гармоніи, чѣмъ у Сократа. За эту гармонію Платонъ на-

зываетъ его „музыкальнымъ“ человѣкомъ; его жизнь и ученіе, слова и поступки составляли прекрасный акордъ. Какъ думалъ Сократъ о познаніи въ противоположность толпѣ, какъ высоко онъ цѣнилъ силу познанія,—это мы можемъ видѣть изъ словъ Платона—а, можетъ-быть, это собственныя слова Сократа?— „Большинство думаетъ о познаніи приблизительно такъ, что оно не представляетъ ничего сильнаго, руководящаго, господствующаго и не уважаютъ его, какъ таковое; они полагаютъ, что часто, когда въ человѣкѣ и есть познаніе, оно не господствуетъ надъ нимъ, но что имъ руководитъ нѣчто иное: то гнѣвъ то неудовольствіе, иногда любовь и часто страхъ“. „Для насъ же познаніе кажется чѣмъ-то прекраснымъ, что̀ управляетъ человѣкомъ, и если онъ позналъ, что зло и что добро, то ничто болѣе не можетъ заставить его дѣйствовать вопреки повелѣніямъ его познанія, такъ какъ правильное пониманіе достаточно сильно, чтобы руководить человѣкомъ.

Знаніе, которому училъ Сократъ и которое онъ воплощалъ въ свою жизнь, не было чистымъ знаніемъ; это было по своей внутренней сущности поведенное, т. е. по своему происхожденію оно было практично; оно покоилось на самопознаніи, на борьбѣ съ самимъ съ собой. Нельзя обладать этимъ знаніемъ, оно не можетъ жить въ насъ, не увлекая за собой воли. Точнѣе: это знаніе *въ одно и то же время* есть воля, это — единство разума и воли. Сократъ открылъ практическій разумъ. Онъ открылъ волю. Глубокое различіе, дѣлаемое платоновскимъ Горгіасомъ, между тѣмъ, что намъ *нравится*, и тѣмъ, что мы дѣйствительно *хотимъ*, заимствовано у Сократа.

„Въ каждомъ изъ насъ“ читаемъ также въ Федрѣ, „существуетъ два господствующія и руководящія влеченія: врожденное стремленіе къ пріятному и пріобрѣтенныя воззрѣнія, влекущія насъ къ добру“. И что дѣйствительно таковъ былъ взглядъ Сократа, мы узнаемъ изъ Ксенофонта, который въ томъ же духѣ и, по всей вѣроятности, словами самого же Сократа говоритъ о воззрѣніяхъ, ведущихъ насъ посредствомъ разума къ добру. Разумъ есть воля, и наоборотъ, всякая истинная воля разумна. Понятое такимъ образомъ утвержденіе относительно тожества познанія и дѣятельности, управляемой волей, теряетъ

свой характеръ парадокса. И мы начинаемъ понимать самого философа. Для него, утверждавшаго относительно себя, что онъ повинуется правилу, на которое изслѣдованіе показало, какъ на наилучшее, это тожество было не только пустымъ доктринерскимъ утвержденіемъ, но личнымъ опытомъ. Выше разума нѣтъ никакой силы; нѣтъ силы, которая могла бы господствовать надъ разумомъ. „Люди стоящіе во главѣ государства“ говоритъ Сократъ Критону, „не могутъ сдѣлать мнѣ ни добра, ни зла; потому что они не могутъ сдѣлать ни разумное, ни неразумное; они дѣлаютъ лишь то, что слѣдуетъ“. Другими словами: они не могутъ причинить истиннаго зла, такъ какъ они не властны надъ духомъ; духъ ненарушимъ, неприкосновененъ, непреодолимъ, свободенъ; онъ покоится на самомъ себѣ и приказываетъ самъ себѣ. Все послѣдующее время не прибавило ничего существеннаго къ этой сократовской мысли объ автономіи практическаго разума или воли; оно могло лишь снова найти ту же самую мысль.

Познаніе есть господство. „Надъ тѣмъ, относительно чего мы пріобрѣли правильныя познанія, каждый позволитъ намъ управлять; никто не можетъ намъ помѣшать въ этомъ; и мы вполнѣ свободно становимся здѣсь правящими и приказываемъ даже другимъ“. Въ искусствѣ пряденія шерсти даже женщины господствуютъ надъ мужчинами, потому что онѣ понимаютъ это искусство, мужчины же нѣтъ. И такъ есть или, по крайней мѣрѣ, должно было бы быть во всѣхъ случаяхъ жизни. Повсюду господствуютъ знающіе, познающіе; безъ познанія нѣтъ господства, нѣтъ *права* на господство. Легко видѣть какъ рѣзко противорѣчило это правило демократическимъ учрежденіямъ Аѳинъ съ ихъ выборомъ чиновниковъ посредствомъ жребія.

Дѣйствіе сократовской критики всего міровоззрѣнія и жизнепониманія его эпохи на окружавшихъ его людей было громадно, и это дѣйствіе было еще увеличино личностью философа. Уже безобразный внѣшній видъ, напоминавшій картины Марціаса заставлялъ обращать на него вниманіе; чувствовалось противорѣчіе между внѣшнимъ видомъ и душей Аполлона, исполненной мудрости. Впечатлѣніе отъ разговора Сократа должно было быть очень различнымъ въ зависимости отъ характера

и воспріимчивости собесѣдника и слушателей; его принимали сначала за скептика. Сократъ спутывалъ всѣ понятія, во всемъ сомнѣвался. Но кто долго былъ въ его обществѣ, тотъ внутренне перерождался. Онъ переживалъ, вѣроятно, подобное тому, что переживалъ одинъ изъ наиболѣе чувствительныхъ его учениковъ, Алкивіадъ, у котораго, впрочемъ, въ болѣе зрѣломъ возрастѣ слѣды сократовскаго воспитанія снова исчезли. „Когда говорилъ этотъ человѣкъ, мое сердце билось, слезы выступали на глазахъ; мнѣ казалось, что не стоило жить, если я останусь тѣмъ, чѣмъ я былъ. Этого только я стыжусь“. И собственно говоря то же самое говоритъ у Платона лишь въ презрительномъ тонѣ Сократу Калликлъ: „Если бы то, что ты говоришь, была правда, то жизнь людей была прямо обратнымъ тому, чѣмъ она должна быть“. Чтобы дополнить образъ Сократа необходимо представить мужественность его характера: онъ выдѣлился своей храбростью въ трехъ походахъ: спасъ жизнь Алкивіаду при Потидеѣ и уступилъ ему награду за побѣду; при Деліумѣ во время всеобщаго бѣгства онъ оставляетъ поле битвы послѣднимъ, лицомъ къ врагу, устрашая своимъ видомъ противниковъ, такъ что ни одинъ не рѣшался подойти къ нему. Мы должны представить, какъ онъ, будучи судьей въ дѣлѣ противъ вождей, выигравшихъ морскую битву при Аргинузахъ, громко возстаетъ, несмотря на бушующую толпу, противъ незаконныхъ пріемовъ; или какъ онъ, вмѣсто того чтобы выполнить несправедливое порученіе Тридцати, спокойно возвращается домой, несмотря на угрожавшую ему смерть.

Но наибольшаго величія Сократъ достигаетъ во время своего процесса. Этотъ процессъ былъ тріумфомъ его ученія; это былъ конецъ жизни, достойный величайшаго героя. Никогда не можетъ исчезнуть его вліяніе.

Не подлежитъ сомнѣнію: Сократъ былъ революціонеръ, не по своимъ поступкамъ, но по своему ученію, хотя его противники сдѣлали грубую ошибку, обвинивъ его въ тѣхъ самыхъ тенденціяхъ, противъ которыхъ онъ боролся всю свою жизнь. Но его критика была направлена противъ основъ того государственнаго строя, къ которому онъ принадлежалъ по рожденію. Его требованіе господства познающихъ, его разумное государство ста-

вили его въ полное противорѣчіе съ демократическимъ устройствомъ Аѳинъ, и хотя онъ вѣрно исполнялъ законы своего отечества, тѣмъ не менѣе онъ постоянно отрицалъ его учрежденія. Напрасно его друзья старались доказать аѳинянамъ, что онъ былъ самымъ набожнымъ, справедливымъ и вѣрнымъ законамъ своей страны человѣкомъ.

Сократъ умеръ добровольно. Его судьба была отдана въ его собственныя руки; она зависѣла отъ способа его защиты, и онъ самъ вызвалъ свой собственный смертный приговоръ своимъ предложеніемъ устроить ему публичный обѣдъ въ Пританеѣ, который онъ заслужилъ, какъ неимущій благодѣтель города. Онъ ясно сознавалъ, что онъ долженъ умереть. Его жизнь—ему было тогда около 70 лѣтъ—склонялась къ закату и могла принести ему лишь ослабленіе его духовныхъ силъ; но вмѣстѣ съ этимъ у него исчезла бы возможность изслѣдовать, какъ до сихъ поръ, самого себя и другихъ и выполнять свою апостольскую миссію. Въ этотъ моментъ аѳиняне предлагаютъ ему безъ содѣйствія съ его стороны удобный случай показать имъ свое ученіе и дать будущимъ поколѣніямъ примѣръ. И онъ рѣшилъ умереть на своемъ посту, указанномъ ему Богомъ. Таковъ этотъ великій этическій поступокъ, понять который во всей его скромности и возвышенной простотѣ стремились послѣдующія поколѣнія. Онъ защищается не ради самого себя, но ради аѳинянъ; они не должны брать на себя грѣхъ, осудивъ его. И то, что онъ говорилъ передъ аѳинянами, онъ говорилъ также передъ исторіей. Прежде всего онъ обращается къ обвинителямъ; со своей обычной манерой, какъ будто дѣло шло не о немъ лично, онъ подвергаетъ ихъ перекрестному допросу, который убѣждаетъ ихъ, что они сами не знаютъ, въ чемъ они его обвиняютъ, и такимъ образомъ онъ распутываетъ сѣть обвиненія. Затѣмъ онъ обращается къ судьямъ и произноситъ слова, которыя никогда не должны быть забыты. „Если бы вы хотѣли освободить меня подъ условіемъ, чтобы я не продолжалъ болѣе этихъ изслѣдованій, то я бы вамъ сказалъ: хотя я и преданъ вамъ, аѳиняне, и вашъ другъ, но повиноваться я буду больше богу, чѣмъ вамъ. Не хорошо говоритъ тотъ, кто полагаетъ, что опасность для жизни или смерть должны оказывать вліяніе на по-

веденіе и не знаетъ, что когда мы что-нибудь дѣлаемъ, то должны смотрѣть только на то, хорошо это или нехорошо. Бояться смерти—это значитъ считать себя мудрецомъ, не будучи имъ, ибо никто не знаетъ, что такое смерть и не представляетъ ли она высшаго блага. Но я знаю, что нехорошо и позорно поступать противозаконно и не повиноваться лучшему".—„Пора однако итти"—заканчиваетъ онъ свою рѣчь послѣ осужденія—„вамъ, чтобы жить, мнѣ—чтобы умереть. Кого же ожидаетъ лучшая судьба,—это никому неизвѣстно, кромѣ Бога".

Такъ шелъ Сократъ на смерть въ полной славѣ, и лучи его кончины, собранные Платономъ, освѣщаютъ до сихъ поръ нашу жизнь.

Ученіе Сократа нельзя понять, не взглянувъ на высшее подтвержденіе его—на его смерть. Разсматриваемая со стороны эта смерть незамѣтна, прозаична, почти педантична и—тѣмъ не менѣе внутри она скрываетъ образъ Бога. На первый взглядъ для Сократа вопросъ лишь въ томъ, чтобы найти, какъ нужно поступить въ каждый данный моментъ. И такъ какъ эта проблема необыкновенно трудна, въ виду того, что между многими возможными поступками можетъ быть лишь одинъ правильнымъ или наилучшимъ, то для рѣшенія ея необходимо самоизслѣдованіе, размышленіе, однимъ словомъ, процессъ познанія. Затѣмъ необходимо свести отдѣльныя дѣйствія, которыя мы нашли правильными къ ихъ понятіямъ и сдѣлать послѣднія руководящими правилами нашего поведенія. Но все это было бы еще нравственность разсудка, утилитарная нравственность. Я не согласенъ съ мнѣніемъ, что это и есть та нравственность, которой училъ Сократъ, и какъ на доказательство, сошлюсь на его смерть. То, что хорошо, стоитъ непоколебимо, какъ бы трудно ни было его найти. Добро становится таковымъ не черезъ свои слѣдствія. Поэтому оно есть добро, не потому что онъ полезно, но оно полезно, потому что оно добро, хотя бы оно казалось вреднымъ, хотя бы оно даже отрицало нашу жизнь. И если оно повелѣваетъ умереть—все-таки добро есть добро. Именно, такихъ взглядовъ придерживался Сократъ, который жилъ въ убѣжденіи, „что для добраго человѣка нѣтъ зла ни въ жизни, ни въ смерти". Прежде всего Сократъ твердо устанавливаетъ,

что есть благо; затѣмъ доказываетъ, что это благо также полезно, и именно полезно для самого дѣйствующаго, какъ бы этому ни противорѣчилъ видимый опытъ. Это прямая противоположность утилитарной нравственности. Наиболѣе ясный примѣръ того, какъ онъ думалъ объ отношеніи между добромъ и пользой, и что онъ считалъ основаніемъ, что слѣдствіемъ даетъ его разговоръ въ темницѣ. Когда Критонъ хотѣлъ убѣдить его согласиться на побѣгъ, Сократъ сначала указываетъ ему на незаконность такого поступка: личность должна подчиняться законамъ государства, государство не можетъ существовать, если постановленія суда не имѣютъ силы; этотъ аргументъ является для него рѣшительнымъ. Затѣмъ онъ высказываетъ соображеніе— играющее роль какъ бы доказательства a posteriori—о томъ, что его бѣгство ему не принесло бы никакой пользы, его же друзьямъ и домашнимъ оно бы повредило, такъ какъ они поплатились бы своимъ состояніемъ. Что касается его, то куда бы онъ ни бѣжалъ, вездѣ бы на него смотрѣли косо; смѣшно также ему, человѣку старому, такъ жадно цѣпляться за жизнь; однимъ словомъ, онъ доказываетъ, что и въ данномъ случаѣ, какъ и всегда, то, что мы познаемъ, какъ благо, оказывается также и полезнымъ.

Теперь намъ понятно, насколько Платонъ развилъ ученіе Сократа; мы видимъ также, въ какихъ пунктахъ онъ уклоняется отъ него. Неизмѣнныя этическія понятія являются и для него предпосылкой нравственнаго поведенія, и ихъ живое пониманіе совпадаетъ, какъ и для Сократа, съ исполненной дѣятельностью, познаніе совпадаетъ съ добродѣтелью. Конечно, Платонъ истинный наслѣдникъ Сократа; изъ всѣхъ людей, имѣвшихъ съ нимъ сношенія и называвшихъ себя его учениками, лишь онъ одинъ воспринялъ духъ учителя и проникъ во внутренній смыслъ его философіи. Но открытіе этическихъ понятій благодаря новизнѣ, наложило печать на все его міровоззрѣніе. Подъ именемъ *идей* онъ расширилъ понятія цѣнности; всѣ понятія у него, собственно говоря, понятія цѣнности, всѣ— нормы или образцовыя понятія (Musterbegriffe). Поэтому бытіе внѣшней природы подчиняется у него точкѣ зрѣнія долженствованія, и вмѣстѣ съ тѣмъ чувственныя вещи объекты

опыта становятся несовершенными вещами, такъ какъ сущность цѣнностей въ томъ и состоитъ, что возможно только приближеніе къ нимъ. Если, какъ полагаетъ Платонъ, для каждаго рода вещей существуетъ идея или прообразъ, то каждая реальная вещь можетъ быть лишь отраженіемъ или тѣнью своей идеи. Во-вторыхъ, Платонъ приписываетъ своимъ идеямъ бытіе внѣ духа. Онъ превратилъ идеи въ субстанціи и переселилъ ихъ въ сверхчувственный міръ. Безъ сомнѣнія, эта мысль Платона противорѣчитъ ученію Сократа, и заимствована она изъ ученія о безсмертіи души орфическо-пифагорейской школы, подъ вліяніемъ которой находился Платонъ. Благодаря этому въ его систему вошла негреческая черта—враждебность къ чувственному міру. Взглядъ Сократа на безсмертіе, какъ передаетъ самъ Платонъ, былъ всегда проникнутъ скептицизмомъ; ему казалось, что вѣра въ безсмертіе не существенна для нравственныхъ цѣлей людей. Если существуетъ жизнь послѣ смерти, то онъ будетъ и „тамъ“ продолжать свои изслѣдованія надъ собой и другими, и, вѣроятно, его тамъ за это не казнятъ. Такъ и въ этомъ вопросѣ проявилась его возвышенная иронія, его мудрость незнающаго. Какъ много есть вещей, которыхъ намъ *не надо* знать. Идеи—задачи, задачи воли, и ихъ нужно понимать лишь какъ цѣли нашего творчества и поведенія. Онѣ обязательны, но онѣ *не существуютъ;* къ ихъ царству относится не бытіе во внѣшней природѣ, но единственно наше стремленіе, которое должно стать волей.

Но совершенно въ духѣ Сократа Платонъ думаетъ о назначеніи философіи служить дѣлу этически-политической реформы. Философія — есть искусство королей, этихъ вождей людей, и совершенная нравственность возможна лишь въ совершенномъ государствѣ. Изъ своей семьи Платонъ вынесъ сильную склонность къ политической дѣятельности, и онъ писалъ о государствѣ лишь потому, что не могъ управлять государствомъ и устраивать его. Какъ у Сократа, у него все расчитано на личное воздѣйствіе. Его произведенія, которыя мы причисляемъ къ лучшимъ образчикамъ міровой литературы, онъ считалъ лишь средствомъ, къ которому онъ прибѣгалъ только по необходимости; это лишь способъ воспоминанія о дѣйстви-

тельно имѣвшихъ мѣсто разговорахъ. Мы должны ему вѣрить на слово, потому что необыкновенно художественная обработка ихъ заставляетъ подозрѣвать скорѣе противоположное. Пониманіе идеи возникаетъ лишь изъ непосредственнаго духовнаго общенія, изъ совмѣстнаго разговора. Оно приходитъ внезапно, какъ свѣтъ, возгорающійся изъ искры, и затѣмъ питаетъ само себя. Какъ простой объектъ знанія она не можетъ быть выражена словами, ни передана преданіемъ; она по своей сущности представляетъ переживаніе духа, возвышеніе и направленіе духа къ своимъ цѣлямъ. И такъ есть на самомъ дѣлѣ: идеи—это понятія воли, а не понятія вещей.

Идя по пути, указанному Сократомъ, Платонъ открылъ міръ долженствующаго бытія (Seinsollende). Печать непреходящей молодости лежитъ на его произведеніи, существенная часть содержанія котораго такъ же не можетъ устарѣть, какъ произведенія истиннаго искусства. Платонъ живетъ въ памяти людей такъ, какъ Рафаэль изобразилъ его въ своей „школѣ въ Аѳинахъ“: съ лицомъ, поднятымъ вверхъ.

Тотъ, кто въ исторіи философіи не замѣчаетъ связи и послѣдовательности, видя въ ней лишь смѣну метафизическихъ системъ, отражающихъ частью научное развитіе, частью предупреждающихъ его, долженъ измѣнить свой взглядъ при видѣ вліянія платонизма на послѣдующую исторію мысли, и особенно, если онъ замѣтитъ, какъ близко соприкасаются между собой мысли Платона и Канта. Лассъ правильно замѣтилъ, что всякій идеализмъ, въ практическомъ значеніи этого слова, сводится къ платонизму, исходитъ отъ Платона, но онъ сдѣлалъ отсюда неправильный выводъ, что поэтому всякій идеализмъ долженъ быть сданъ въ архивъ древностей и замѣненъ позитивной наукой. Мы дѣлаемъ теперь иной выводъ. Въ научномъ изслѣдованіи позитивизмъ, опытный путь, необходимъ. Тамъ же, гдѣ мудрость жизни, представляющая не науку, но искусство, даетъ волѣ новыя цѣли, весь нашъ опытъ не имѣетъ рѣшающаго голоса. Это искусство показываетъ намъ лишь возможности, которыя должны быть созданы, осуществлены. Правда,

оно исходитъ изъ природы людей, и указываемыя ею цѣли не выходятъ за предѣлъ человѣчества; но оно вѣритъ въ то, что эти предѣлы еще не достигнуты, что еще не всѣ возможности исчерпаны, что, однимъ словомъ, человѣческая природа пластична, и поэтому оно творитъ новыя формы человѣчества. Мы убѣдились также, что чистая наука не можетъ наполнить нашу жизнь. Даже болѣе, умноженіе знанія безъ соотвѣтствующаго воспитанія воли и возвышенія характера можетъ быть даже вреднымъ, антикультурнымъ. Теперь мы снова охотно прислушиваемся къ словамъ руководящихъ мыслителей древности, потому что мы сознаемъ, что живемъ на поворотномъ пунктѣ исторіи, и ищемъ пути къ обновленію духовной жизни.

Идеи—не понятія познанія, онѣ относятся не къ области теоретическаго, но практическаго разума. Тамъ, гдѣ нашей цѣлью является изслѣдованіе объектовъ, данныхъ въ опытѣ, онѣ могутъ имѣть лишь регулятивное значеніе, поскольку онѣ даютъ условія или правила достиженія единства и систематической полноты знанія. Напротивъ, по отношенію къ практическому разуму онѣ „конститутивны“; онѣ сами „конституируютъ“ практическій разумъ, онѣ сами—разумъ, который одновременно и воля. Этими мыслями Кантъ воскресилъ платонизмъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ ограничилъ область, въ которой только онъ имѣетъ право на господство. Однако его методъ при этомъ не вполнѣ послѣдователенъ. Для объектовъ вѣры онъ превратилъ идеи опять-таки въ понятія познанія, и такъ какъ познаніе изъ идей, если вообще такое познаніе возможно, было бы познаніемъ требуемаго, то онъ объявилъ принципы вѣры, которые онъ хочетъ обосновать, требованіями или „постулатами“ практическаго разума. Идеи никогда не реальности, какъ думалъ Платонъ, но также посредствомъ нихъ не могутъ быть обоснованы реальности, какъ полагалъ Кантъ. Ихъ назначеніе—творчество реальностей, которыя еще не существуютъ. Свобода, эта основа кантовской этики, является въ этомъ смыслѣ идеей; и вмѣсто того, чтобы говорить вмѣстѣ съ Кантомъ: существо, дѣйствующее при идеѣ свободы,—свободно, мы должны сказать: оно *становится* свободнымъ, оно освобождается, и именно постольку, поскольку оно дѣйствительно дѣйствуетъ, слѣдуя

этой идеѣ. Воля не исходитъ изъ свободы, какъ изъ исконнаго своего владѣнія, она ведетъ къ свободѣ, она приближается къ свободѣ,—употребляя математическое сравненіе,—какъ кривая приближается къ своей асимптотѣ. Идеи—это задачи, объектъ которыхъ въ безконечности, и именно поэтому онѣ образуютъ жизнь духа.

Когда говорятъ объ этикѣ Канта, то думаютъ прежде всего о его „категорическомъ императивѣ“, и такъ какъ съ этимъ выраженіемъ, сдѣлавшимся почти банальнымъ, не всегда связываютъ опредѣленное понятіе, почерпнутое изъ всей совокупности кантовскаго ученія, то обыкновенно придерживаются буквальнаго пониманія, представляя себѣ категорическій императивъ въ формѣ военнаго приказанія, не входящаго въ мотивировку, но требующаго молчаливаго повиновенія, въ родѣ, напр., команды унтеръ-офицера. На самомъ же дѣлѣ слово: „категорическій“ въ примѣненіи къ нравственному закону означаетъ то же самое, что и въ логикѣ въ примѣненіи къ сужденію: именно противоположность гипотетическому; оно означаетъ нѣчто, что не гипотетично, что не предполагаетъ условія, но безусловно, однимъ словомъ, предложеніе, передъ которымъ не стоитъ „если“. Впрочемъ, категорическій императивъ не принципъ кантовской *этики*, но формула кантовской *морали*,и онъ подобно послѣдней, несетъ на себѣ печать эпохи Просвѣщенія, изъ которой онъ происходитъ. Онъ долженъ быть познавательнымъ признакомъ долга; съ помощью его мы провѣряемъ правило поступка, и узнаемъ, нравственно ли оно, что съ точки зрѣнія кантовской нравственности равносильно его общеобязательности, точно такъ же, какъ мы провѣряемъ чисто-теоретическое утвержденіе. Мы, конечно, можемъ сомнѣваться въ томъ, возможно ли всегда и—что еще важнѣй—нужно ли сводить каждый поступокъ къ его правилу и затѣмъ послѣднее провѣрять относительно его общеобязательности (его пригодности стать общимъ закономъ), чтобы познать нравственную цѣнность поступка. Для отысканія „истиннаго права“, правовыхъ обязанностей формула Канта можетъ быть полезной; что касается ея примѣнимости внѣ этой сферы, то она по меньшей мѣрѣ сомнительна, а необходимость ея всеобщаго примѣненія не мо-

жетъ быть доказана. Дѣйствіе по долгу—а лишь такое дѣйствіе можетъ быть подведено подъ точку зрѣнія императива—представляетъ не единственную, и даже высшую форму нравственныхъ дѣйствій. Другую форму представляютъ красивыя дѣйствія и хорошія дѣйствія, то, что аѳиняне называли „калокагатія“. Такъ дѣйствовалъ Сократъ. Но какія бы возраженія ни существовали противъ формулы кантовской нравственности, они нисколько не относятся къ принципу его этики. Этотъ принципъ почерпнутъ изъ сущности человѣческаго сознанія, даже изъ сущности разумнаго сознанія вообще. „*Автономія* воли есть единственный принципъ нравственнаго закона“,—таково правило Канта. Отрицательно автономія воли означаетъ независимость воли отъ объекта желанія, независимость ея вообще отъ объектовъ, къ которымъ она относится. Всякое отношеніе къ предмету, т. е. отношеніе, зависимое отъ предмета не можетъ быть чистой волей; оно должно покоиться на влеченіи или на какомъ-либо иномъ чувственномъ побужденіи, и хотя въ этомъ не всегда заключается порицаніе, тѣмъ не менѣе это означаетъ присутствіе не-нравственнаго мотива. Влеченія мѣняются, ростутъ вмѣстѣ съ ихъ удовлетвореніемъ и оставляютъ послѣ своего удовлетворенія еще большую пустоту, чѣмъ та, которую хотѣли заполнить. Влеченіе слѣпо и не свободно, и, когда дѣло идетъ о нравственныхъ поступкахъ, разумъ долженъ итти своимъ собственнымъ путемъ, не обращая на нихъ вниманія, хотя бы эти влеченія были и добры. Такія слова могъ бы произнести и Сократъ. Автономія воли означаетъ въ положительномъ смыслѣ—и въ этомъ ея полное жизни понятіе — *законодательство по отношенію къ самому себѣ* (Selbstgesetzgebung). Лишь на этомъ самозаконодательствѣ покоится достоинство, или внутренняя цѣнность разумнаго существа, оно покоится на томъ, что оно не повинуется никакимъ законамъ, кромѣ тѣхъ, которые оно приписываетъ самому себѣ. Автономія воли есть не что иное, какъ этическая свобода; Кантъ основалъ этику на господствѣ духа, на свободѣ духа.

Этическая свобода значитъ не только власть, но прѣжде всего власть надъ самимъ собой. Конечно, власть, сила вообще входитъ также въ ея понятіе, но это не единственное и не

наиболѣе цѣнное его содержаніе. Автономія не равносильна „стремленію къ силѣ“, которое одинъ изъ современныхъ этическихъ реформаторовъ хотѣлъ сдѣлать принципомъ возобновленія людей. Автономія, этическая свобода означаютъ личность, стремленіе сдѣлаться личностью. „Что возвышаетъ человѣка надъ самимъ собой, какъ частью чувственнаго міра,—это не что иное, какъ *личность*, т. е. свобода и независимость отъ всего механизма природы“.

Нравственный законъ—это естественный законъ разумныхъ существъ, какъ таковыхъ; мы должны понимать самозаконодательство разума или воли по образцу естественной закономѣрности. Понятіе, или мы могли бы здѣсь, пожалуй, сказать: идея естественнаго закона включаетъ то, что онъ не терпитъ исключеній; въ этомъ же смыслѣ воля по своей формѣ должна подлежать естественной закономѣрности, и именно, наша собственная воля, вытекающая изъ разума, тожественная съ дѣятельностью разума. При всѣхъ нашихъ нравственныхъ рѣшеніяхъ мы должны спрашивать себя, хотѣли ли мы произвести сами природу, къ которой принадлежатъ эти рѣшенія. Нравственны лишь *тѣ* рѣшенія, которыя находятся въ согласіи со *всей* нашей волей; они также являются рѣшеніями, которыя приняло бы всякое разумное существо, дѣйствующее при такихъ же обстоятельствахъ. Поэтому, когда Кантъ при обоснованіи этики игнорируетъ все антропологическое, если онъ въ одномъ изъ своихъ наиболѣе интересныхъ произведеній: „Основы метафизики нравовъ“ прямо требуетъ, чтобы причину обязательности нравственныхъ законовъ не искали „въ природѣ человѣка, или внѣшнихъ обстоятельствахъ, среди которыхъ ему приходится жить“, то мы должны понимать его слѣдующимъ образомъ: субъектомъ и въ то же время источникомъ нравственныхъ дѣйствій служитъ не человѣкъ, поскольку онъ есть человѣкъ, но человѣкъ, поскольку онъ есть разумное существо. Лишь здѣсь мы видимъ всю высоту кантовскаго ученія. Нравственный законъ, или законъ свободы, есть универсальный законъ разумныхъ существъ. Онъ имѣетъ космическое значеніе. Какъ бы ни были различны внѣшнія формы поведенія другихъ разумныхъ существъ „въ зависимости отъ внѣшняго

міра, среди котораго они живутъ", какъ ни различны объекты — внутренняя форма, принципъ ихъ поведенія вездѣ въ мірѣ разума должны быть одними и тѣми же. И мы имѣемъ право утверждать это съ такой же достовѣрностью, съ какой мы говоримъ: ни одно мыслящее существо не можетъ сказать себѣ самому и о себѣ самомъ „я" въ другомъ смыслѣ, чѣмъ это скажетъ каждый изъ насъ. Источникомъ нравственнаго закона служитъ аперцепція, форма дѣятельности самосознанія, самосознаніе, какъ воля.

Мы не можемъ здѣсь вполнѣ выразить чувства, охватывающія насъ, когда мы углубляемся въ изложенныя выше мысли. Когда наука показываетъ намъ, что природа можетъ быть понята, что она доступна и открыта для нашего ума, то порядокъ вещей перестаетъ быть для насъ чуждымъ и еще менѣе враждебнымъ; мы не только сознаемъ, но чувствуемъ себя, какъ часть цѣлаго, и какъ ни велика власть этого цѣлаго надъ нами, какъ индивидами, какъ часто она ни приходитъ въ столкновеніе съ нашими наиболѣе дорогими желаніями, даже болѣе — какъ часто она ни уничтожаетъ насъ — она не кажется намъ какой-то слѣпой судьбой, но мы видимъ въ ней тотъ же порядокъ, который намъ даетъ все, чѣмъ мы живемъ и наслаждаемся. И подобно тому какъ посредствомъ ума мы чувствуемъ себя связанными съ чувственнымъ міромъ, точно такъ же посредствомъ разума мы сознаемъ себя связанными съ духовнымъ міромъ, разъ мы увидѣли, что для всѣхъ разумныхъ существъ можетъ существовать лишь одинъ принципъ воли, что этическія цѣнности — не только человѣческія, но вообще духовныя цѣнности. Вмѣстѣ съ тѣмъ участіе ко всему бытію, наше космическое чувство получаетъ какъ бы двухсторонній характеръ. Вслѣдъ за Кантомъ мы говоримъ: двѣ вещи наполняютъ нашъ духъ все большимъ и большимъ изумленіемъ и чувствомъ преклоненія, чѣмъ чаще и пристальнѣе мы въ нихъ вдумываемся: *надъ нами — звѣздное небо, и въ насъ — нравственный законъ*, безграничность чувственнаго міра внѣ насъ, и безконечность духовнаго существа въ насъ самихъ.

СЕДЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

Шопенгауэръ и Ницше.—Къ вопросу о пессимизмѣ.

Шопенгауэръ поставилъ наиболѣе обширную проблему цѣнности—вопросъ о цѣнности жизни, цѣнности бытія вообще; отрицательный отвѣтъ на вопросъ: „имѣетъ ли бытіе цѣнность?“ дѣлаетъ изъ него философа пессимизма.

Мы не будемъ останавливаться на вопросѣ, можно ли вообще такъ спрашивать, можно ли оцѣнивать бытіе, міръ. Не принуждены ли мы взять мѣрку для этой оцѣнки изъ того же міра, изъ той же жизни, которую мы хотимъ оцѣнивать. Сужденіе о цѣнности предполагаетъ возможность сравненія. Но съ чѣмъ можетъ быть сравнено бытіе, которое есть все; какъ можетъ быть опредѣлена его цѣнность, когда оно заключаетъ въ себѣ и изъ себя производитъ всякую цѣнность и всякое отрицаніе цѣнности? Одно ясно напередъ: если мы хотимъ произвести оцѣнку жизни, какъ цѣлаго, и опредѣлить сумму ея цѣнности, то совокупность жизни должна быть дана и неизмѣнна. Исторія и развитіе, движеніе и творчество дѣлаютъ невозможнымъ установленіе разъ навсегда опредѣленной цѣнности жизни, а слѣдовательно и пессимистической. Пессимизмъ, какъ теорія, не можетъ быть примиренъ съ исторіей, означающей также прогрессъ, и одна возможность будущаго прогресса уничтожаетъ его.

Чтобы утверждать пессимизмъ, Шопенгауэръ долженъ отрицать исторію. Его философія не знаетъ исторіи, она не признаетъ исторіи. Исторія не означаетъ дѣйствительно совершающагося, въ ней ничто не можетъ дѣйствительно измѣняться, она должна быть вѣчнымъ повтореніемъ одного и того же лишь въ различномъ одѣяніи: eadem sed aliter—такъ хочетъ пессимизмъ. Не историчность человѣческаго существа, отсутствіе всякаго существеннаго развитія въ жизни человѣчества является также

постулатомъ философіи Шопенгауэра, какъ противоположная вѣра въ постоянный и необходимый прогрессъ, въ законъ прогрессивнаго развитія является постулатомъ философіи Гегеля. Оба взгляда, взятые въ ихъ абсолютности, одинаково односторонни и равно противорѣчатъ опыту. Опытъ говоритъ лишь о прогрессѣ, не какъ о законѣ, но какъ о результатѣ, который, смотря по условіямъ, можетъ быть или не быть. Сохраненіе и измѣненіе въ ихъ взаимномъ ограниченіи опредѣляютъ ходъ развитія, сомнѣніе въ реальности прогресса въ какомъ-либо данномъ случаѣ вполнѣ законно, поскольку каждый прогрессъ всегда относителенъ, это сомнѣніе также полезно, потому что оно побуждаетъ къ стремленію итти дальше и дѣйствію. Поэтому если бы Шопенгауэръ протестовалъ лишь противъ самодовольства каждой эпохи, противъ вѣры въ то, что именно наша эпоха, что именно „мы“ такъ великолѣпны и прогрессивны, то мы ничего не имѣли бы противъ него. Но онъ безусловно отрицаетъ возможность всякаго улучшенія, и поэтому его ученіе враждебно жизни. Оно отрицаетъ жизнь, оно хочетъ ее отрицать и оно парализуетъ дѣятельность.

Пессимизмъ—это a priori Шопенгауэра и какъ бы „врожденное понятіе“ его философіи. Пессимистическое отношеніе къ жизни утвердилось въ немъ,—мы знаемъ это изъ раннихъ заявленій самого философа,—прежде чѣмъ онъ выработалъ существенныя части своего ученія. Даже болѣе, всѣ другія основныя мысли его философіи развиваются лишь изъ пессимизма, и ихъ открытіе и выборъ опредѣлялся основной пессимистической тенденціей. Такъ какъ жизнь злосчастна, и бытіе обманчиво и не имѣетъ мыслимой цѣли, то принципъ бытія долженъ быть слѣпымъ, неудержимымъ стремленіемъ, „волей“. И если все-таки существуетъ счастье, освобожденіе отъ мукъ потребностей, если страстное стремленіе духа можетъ найти когда-либо удовлетвореніе, воля—успокоеніе, то это удовлетвореніе и успокоеніе можетъ имѣтъ мѣсто лишь тамъ, гдѣ *нѣтъ* міра, по ту сторону явленій. Но тогда міръ, въ которомъ мы живемъ, не можетъ быть единственнымъ міромъ, послѣдней и неуничтожаемой дѣйствительностью, имѣющей абсолютное значеніе; это—лишь кажущійся міръ, тяжелый сонъ, въ который погружены

существа міра, и который долженъ исчезнуть при пробужденіи „лучшаго сознанія“—какъ говорилъ Шопенгауэръ раньше—или по позднѣйшей версіи „отрицаніемъ стремленія къ жизни (воли жизни)“. Это въ свою очередь предполагаетъ, что формы представленія, въ которыхъ намъ данъ міръ, являются не формами истины и познанія, но формами кажущагося бытія и обмана. Такимъ образомъ пессимизмъ Шопенгауэра логически приходитъ къ признанію не способной къ познанію воли, темной, влекущей силы въ сущности вещей, къ униженію міра явленій на степень кажущагося міра, простого „мозгового явленія“, какъ выражается Шопенгауэръ, и все это для того, чтобы оставить возможность освобожденія отъ бытія; онъ приходитъ далѣе къ ученію объ этомъ освобожденіи временно черезъ искусство, и окончательно путемъ аскетизма и уничтоженія воли. Всѣ части ученія Шопенгауэра: метафизика воли, нигилистическая теорія познанія, цѣль, которую онъ даетъ нравственности, — связаны съ его пессимизмомъ, зависятъ отъ пессимизма, и даже пониманіе искусства омрачено мрачнымъ духомъ системы.

Насъ занимаетъ не сама эта система и не то, что въ ней своеобразно переплетены просвѣщеніе и романтизмъ; мы лишь напоминаемъ о руководящихъ идеяхъ системы, въ которыхъ философъ пессимизма объединилъ свое ученіе и которыя уже выражены въ названіи его главнаго произведенія.

Міръ, какъ онъ является нашимъ чувствомъ, со всѣмъ, что онъ содержитъ: землей, которую мы населяемъ, солнцемъ, которое мы созерцаемъ, звѣздами, которыя свѣтятъ надъ нами—есть представленіе представляющаго субъекта: *„міръ есть мое представленіе“*. Для Шопенгауэра же представленіе равносильно ошибкѣ, обману. Представленіе, по его мнѣнію,—это майа, о которой говоритъ мудрость древнихъ индусовъ, обманчивая завѣса, покрывающая глаза смертнаго и заставляющая его видѣть міръ, относительно котораго нельзя утверждать, что онъ существуетъ, а также—что онъ не существуетъ; потому что онъ похожъ на миражъ, на солнечный блескъ на пескѣ, который странникъ издали принимаетъ за воду.—Сказанное не представляетъ ни, какъ полагалъ Шопенгауэръ, образно выраженныхъ кантовскихъ мыслей,—ни правильныхъ выводовъ изъ

нихъ. Это даже не идеи Беркли; потому что Беркли, по крайней мѣрѣ, вѣрилъ въ реальность духовнаго міра. Явленіе, которое у Канта служитъ предметомъ эмпирическаго познанія, превращается въ иллюзію; формы созерцанія и понятія мышленія, которыя, какъ показалъ Кантъ, благодаря своему отношенію къ вещамъ, даютъ основаніе опыту и наукѣ, и слѣдовательно представляютъ источникъ истины, превращаются Шопенгауэромъ въ источникъ заблужденія: благодаря имъ субъектъ ошибается, они показываютъ намъ вещи, гдѣ нѣтъ никакихъ вещей. Міръ, какъ обманъ чувствъ для чувствъ, которыя сами—только обманъ; міръ, какъ феноменъ мозга для мозга, который самъ является феноменомъ для себя—это не критицизмъ, это иллюзіонизмъ, нигилизмъ познанія и полнѣйшее извращеніе кантовскаго ученія. И однако ложное пониманіе Канта Шопенгауэромъ еще по настоящее время для многихъ закрываетъ истинное значеніе критической философіи. Въ теоріи познанія Шопенгауэръ также пессимистъ.

Если для Шопенгауэра міръ, разсматриваемый со стороны есть лишь представленіе и имѣетъ бытіе лишь въ процессѣ представленія, то разсматриваемый изнутри онъ есть только воля: *„міръ есть моя воля“*. Онъ есть какъ разъ то, что если оно сопровождается познаніемъ, называется воля. Воля, говоритъ Шопенгауэръ,—это наша сущность, внутреннее бытіе нашего тѣла—и поэтому внутреннее бытіе, настоящая сущность всѣхъ другихъ вещей, поскольку онѣ не переходятъ въ представленія, поскольку онѣ помимо представленія являются чѣмъ-то для себя. Какъ „наиболѣе непосредственная“ часть нашего сознанія, воля не вполнѣ перешла въ форму представленія; поэтому она болѣе и ближе знакома намъ, чѣмъ всякое другое бытіе. Она свободна отъ формы пространства или множественности и является лишь въ формѣ времени, какъ подъ прозрачнымъ покрываломъ. Что касается причинности, этого дѣйствующаго момента во всѣхъ дѣйствіяхъ, то она есть сама воля; воля есть „причинность, разсматриваемая изнутри“.— Нужно ли опровергать это утвержденіе, представляющее истинное основаніе шопенгауэровской философіи, послѣ того какъ его опровергъ Юмъ? Намъ дана не воля; воля—это абстракція;

намъ извѣстны лишь акты нашей воли, и относительно каждаго изъ этихъ актовъ мы знаемъ, что онъ зависитъ отъ представленія, которое мы называемъ мотивомъ. Но какъ и почему онъ зависитъ отъ своего мотива—это намъ столько же извѣстно и неизвѣстно, какъ намъ извѣстно и въ то же время неизвѣстно, какъ одно движеніе зависитъ отъ другого. „Мотивація“, связь между мотивомъ и рѣшеніемъ воли, нисколько не устраняетъ тайны, которую метафизикъ ищетъ за причинной связью.—Но что представляетъ для Шопенгауэра сама воля, что представляетъ сущность того, изъ чего этотъ философъ дѣлаетъ сущность всѣхъ вещей? Въ противорѣчіи со смысломъ, которое придается этому слову въ обычномъ разговорѣ, а также въ психологіи, Шопенгауэръ называетъ волей то, что никто до него и кромѣ него не называлъ такъ—именно, простой инстинктъ, или естественное влеченіе, давленіе желанія, аффектъ страсти—однимъ словомъ, все то въ нашемъ сознаніи, отъ чего мы освобождаемся посредствомъ нашей воли, на что и часто вопреки чему дѣйствуетъ истинная воля, надъ чѣмъ она становится господиномъ. Если мы спросимъ Шопенгауэра, гдѣ проявляется воля въ наиболѣе чистой, открытой формѣ, то онъ укажетъ намъ не на жизнь героевъ и государственныхъ людей, руководителей человѣчества, но на неистовства буйствующаго человѣка: здѣсь, по его мнѣнію, проявляется воля, освобожденная отъ познанія, въ своей истинной природѣ. Въ противоположность Шопенгауэру мы скажемъ съ полнымъ правомъ, что именно здѣсь отсутствуетъ воля, и назовемъ того, кто не можетъ господствовать надъ своими страстями, сумасшедшаго, безвольнымъ субъектомъ. Метафизикъ воли не понялъ воли; Шопенгауэръ не зналъ воли, онъ смѣшивалъ ее съ слѣпымъ влеченіемъ. Слово, передъ которымъ должна была раскрыться внутренность природы, слово „воля“ въ томъ смыслѣ, въ которомъ его употребляетъ Шопенгауэръ, вмѣсто того, чтобы разрѣшить загадку бытія, само стало загадкой. Воля безъ познанія—не воля, которую мы всѣ знаемъ и проявляемъ; объяснять съ помощью ея міръ—а въ этомъ, по Шопенгауэру, задача философіи—это значитъ на мѣсто одного неизвѣстнаго ставить другое. Большее, съ чѣмъ можно согла-

ситься—это, что „универсальное стремленіе къ бытію“, которое Шопенгауэръ влагаетъ въ природу, можетъ быть въ метафорическомъ смыслѣ названо „волей“. *„Воля въ природѣ“* — это метафора, въ лучшемъ случаѣ—аналогія. Развѣ „сущность“ силы природы становится хотя сколько-нибудь понятнѣе, если понятіе силы мы сведемъ къ понятію воли, и силы будемъ толковать, какъ формы проявленія какой-то безсознательной воли? Сначала мы должны понять, что такое сама эта воля. Правда, Шопенгауэръ полагаетъ, что утвержденіе, по которому сущность силъ неорганической природы тожественна съ нашей волей, представляетъ для всякаго, кто объ этомъ *серьезно размышлялъ* истину, доказанную съ полной достовѣрностью; онъ считалъ слѣдовательно это утвержденіе столь же очевиднымъ, какъ и аксіому. Тяготѣніе, напр., съ этой точки зрѣнія представляетъ „исходящее изнутри тѣлъ *стремленіе* къ объединенію“.—Развѣ это объясненіе? Куда дѣвается законъ тяготѣнія? Пусть кто-либо вообразитъ себѣ стремленіе, уменьшающееся пропорціонально квадрату разстоянія.—Конечно, человѣку свойственно стремленіе переносить свои собственныя чувства и душевныя движенія на внѣшнія вещи, чувствовать себя за одно съ вещами; но мы не называемъ объясненіемъ одухотвореніе природы—этотъ источникъ мифологическаго пониманія природы. „Воля въ природѣ“—это философскій мифъ.

Сама по себѣ метафизика воли, подобная шопенгауэровской, не должна быть обязательно пессимистической; безсознательная воля не должна обязательно означать волю, противную разуму. Поэтому пессимистическая характеристика воли у Шопенгауэра должна имѣть другія основанія, кромѣ отдѣленія воли отъ познанія, и такимъ образомъ, мы опять приходимъ къ тому, что пессимизмъ представляетъ независимый элементъ и первичную составную часть его философіи. Если мы отнимемъ отъ нея пессимизмъ, то отъ нея останется опытъ натурфилософіи, болѣе остроумный, чѣмъ другія попытки подобнаго рода, и выдающійся по своимъ литературнымъ достоинствамъ; останется одна изъ попытокъ познать непознаваемое, одна изъ системъ, которая хочетъ познать міръ, выдѣливъ одно изъ его

явленій.—Среди всѣхъ философовъ, предполагающихъ духовный принципъ въ сущности вещей, Шопенгауэръ—единственный, который ищетъ этотъ принципъ не въ „идеѣ“ не въ умѣ или разумѣ, но въ жизни аффектовъ и естественныхъ влеченій. Онъ объединяетъ основы этой жизни въ единство и называетъ его: „воля“. Въ этомъ волевомъ монизмѣ лежитъ своеобразная особенность его натурфилософіи, которой мы придадимъ болѣе современный характеръ, если при словѣ „воля“ будемъ имѣть въ виду научное понятіе о единой силѣ или энергіи, которая, подобно Протею, какъ выразился Гельмгольцъ, облекается все въ новыя и новыя формы. Метафизическая гипотеза Шопенгауэра стремится постигнуть внутреннюю сущность энергіи, которая извѣстна и можетъ быть доказана лишь какъ неуничтожаемая величина; она дѣлаетъ изъ энергіи всеволю природы.—Но какимъ образомъ Шопенгауэръ подчиняетъ эту натурфилософскую гипотезу своей пессимистической вѣрѣ, какъ оправдываетъ онъ пессимизмъ, который не могъ бы быть оправданъ только съ помощью его ученія о волѣ?

Поскольку онъ остается въ области эмпирическихъ фактовъ, ему нетрудно найти нужныя для него доказательства. Кто можетъ отрицать, что міръ съ человѣческой точки зрѣнія полонъ страданія? Кто не знакомъ съ трагической судьбой другихъ людей и кто самъ не переживалъ—если онъ не слишкомъ молодъ—подобныхъ же моментовъ? И если картина жизни рисуется съ такой односторонностью, какъ это дѣлаетъ Шопенгауэръ, черпающій матеріалъ изъ исторіи сраженій, изъ судебной камеры, вводящій насъ въ операціонныя комнаты и въ „конюшни рабовъ“, то нѣтъ ничего удивительнаго, если жизнь оказывается окрашенной въ черную краску пессимизма. Шопенгауэръ собираетъ отзывы поэтовъ, преимущественно греческихъ, какъ свидѣтельство противъ жизни; онъ повторяетъ вслѣдъ за ними, что „лучшая судьба—это не быть рожденнымъ, никогда не видѣть дня и его сіяющаго свѣтила“; онъ глухъ къ радостнымъ голосамъ, утверждающимъ жизнь. Ни одинъ человѣкъ не говорилъ такъ краснорѣчиво, съ такимъ богатствомъ образовъ и сравненій о ничтожествѣ и страданіяхъ жизни; никто—даже Леопарди, котораго онъ такъ восхваляетъ—и

характерно для него, что онъ умѣетъ возбуждать и заинтересовать читателя. Намъ кажется, что мы видимъ радость, съ которой онъ исполняетъ свою мрачную работу, радость не простого зрителя, слѣдящаго изъ удобнаго мѣста за трагедіей, разыгрывающейся передъ его глазами на сценѣ, но самаго трагическаго художника, который освобождаетъ себя отъ ужаснаго, создавая это ужасное. Творить, изображать значитъ освобождать себя. И поэтому понятно, какъ Шопенгауэръ могъ переносить жизнь и оставаться пессимистомъ, „играющимъ притомъ на флейтѣ“. Мы не найдемъ доказательствъ въ его жалобахъ и обвиненіяхъ противъ жизни; вѣдь онъ полагалъ, что эти доказательства можно легко найти повсюду. Нельзя же считать доказательствомъ его замѣчаніе, что Данте черпалъ матеріалъ для своего ада изъ дѣйствительной жизни, и что получился очень порядочный адъ; когда же онъ хотѣлъ изобразить рай, то ему пришлось обратиться къ поученіямъ Беатриче и святыхъ и въ результатѣ получилась скука и схоластическая теологія.

Но Шопенгауэръ хочетъ не только склонить читателя въ пользу пессимизма посредствомъ своего краснорѣчія; онъ хочетъ доказать пессимизмъ и притомъ доказать a priori. Ничтожество времени—этой общей формы бытія—служитъ его первымъ доказательствомъ. Каждый моментъ существуетъ лишь потому, что онъ уничтожаетъ предшествующій моментъ и въ свою очередь онъ уничтожается послѣдующимъ. И такимъ образомъ жизнь заключается въ постоянно исчезающемъ настоящемъ моментѣ, въ непротяженной точкѣ, раздѣляющей на двѣ безконечныя части безконечное время. Но настоящее никогда не удовлетворяетъ. Счастье лежитъ въ будущемъ или въ прошломъ, тогда какъ настоящее подобно облаку, плывущему надъ освѣщеннымъ солнцемъ: передъ нимъ и позади его все свѣтло, лишь оно само бросаетъ тѣнь. Но развѣ воспоминаніе о прошломъ не принадлежитъ къ нашей настоящей жизни и развѣ настоящій моментъ не расширяется ожиданіемъ и предвидѣніемъ? Непротяженные пункты времени существуютъ лишь для математическаго мышленія, созерцаемое же время и каждая часть его имѣетъ нѣкоторую длительность. Даже наиболѣе простой

психическій актъ имѣетъ извѣстную продолжительность. Поэтому изъ постояннаго исчезновенія времени нельзя заключать о ничтожествѣ его содержанія, и вмѣсто того, чтобы говорить: ничего не остается, ничто не продолжается, мы должны скорѣй сказать: ничто не исчезаетъ вполнѣ. Прошлое существуетъ въ своихъ слѣдствіяхъ, будущее въ своихъ причинахъ, и сознаніе, смотрящее впередъ и назадъ, связываетъ послѣдовательность съ сохраненіемъ.—Второе рѣшающее доказательство въ пользу пессимизма есть мнимо-отрицательный характеръ наслажденія, ничтожество чувства удовлетворенія, радости. Лишь страданіе есть положительное чувство, всякое же наслажденіе— не что иное, какъ кратковременное успокоеніе стремленія воли и желанія. Чѣмъ сильнѣе стремленіе, чѣмъ стремительнѣе желаніе, тѣмъ интенсивнѣе по чувству контраста ощущаемое вслѣдъ за тѣмъ наслажденіе; послѣднее возникаетъ лишь изъ этого контраста и не представляетъ само ничего первичнаго, положительнаго. „Лишь страданіе и потребность могутъ быть ощущаемы положительно; наоборотъ, счастье чисто-отрицательно“. Наиболѣе непосредственный внутренній опытъ противорѣчитъ этому утвержденію Шопенгауэра. Наслажденіе не то же самое, что отсутствіе страданія, и не всякое наслажденіе представляетъ результатъ устраненнаго страданія, удовлетворенной потребности. Никто еще серьезно не сомнѣвался въ томъ, что наслажденіе, испытываемое при созерцаніи, т. е. при внутреннемъ воспроизведеніи произведенія искусства, является состояніемъ высокаго положительнаго счастья; даже Шопенгауэръ не сомнѣвался въ этомъ, хотя въ угоду своему пессимизму, онъ создалъ теорію, по которой художественное наслажденіе является также отрицательнымъ чувствомъ.

Эти соображенія общаго характера, не обосновывающія пессимизма, потому что они сами не выдерживаютъ критики, Шопенгауэръ желаетъ подкрѣпить эмпирическимъ путемъ, ссылкой на органическую природу и на господствующую въ ней борьбу на жизнь и смерть. Въ борьбѣ за существованіе, которую одно изъ современныхъ направленій въ біологіи желаетъ сдѣлать принципомъ развитія жизни, Шопенгауэръ видѣлъ аргументъ противъ жизни. Онъ увидѣлъ въ этой борьбѣ съ точки зрѣнія

своего абстрактнаго монизма, дѣлавшаго изъ понятія сущность, доказательство раздвоенія „воли“. Даже болѣе, уже въ неорганической природѣ, напр., въ друзѣ, въ которой перекрещиваются кристалы, онъ увидѣлъ признаки и отраженіе той же внутренней борьбы. Воля вступаетъ въ борьбу съ самой собой. „Все стремится къ бытію, по возможности къ органическому, т. е. къ жизни и къ возможному росту послѣдней“. Каждое существо питается другимъ; каждое—стремится отнять „матерію“ у другого, потому что оно можетъ сохранить свое бытіе, лишь уничтожая чужое бытіе. Поэтому вездѣ въ природѣ мы встрѣчаемся съ борьбой. Лишь посредствомъ побѣды надъ низшими формами явленій „воля“ возвышается къ высшимъ ступенямъ бытія, къ „объективаціи“; ея потребности ростутъ, ея организація усложняется, пока она не воплощается духовно и исторически въ человѣчествѣ и его исторіи—этомъ вѣчномъ повтореніи одного и того же подъ постоянно новыми масками. Такъ гласитъ пессимистическое истолкованіе хода развитія органической природы,—эта легенда о раздвоеніи „воли жизни“.—Чтобы говорить о раздвоеніи въ сущности вещей, нужно предварительно положить въ основаніе вещей одинъ и тотъ же субъектъ, и въ одушевленной природѣ господствуютъ не только борьба и уничтоженіе, но также—если говорить на томъ же полумифологическомъ языкѣ—единодушіе и симпатія.

Отъ этой злосчастной давки и водоворота вещей, отъ этого шума жизни съ его страхомъ и смятеніемъ существуетъ освобожденіе, должно быть освобожденіе, избавленіе. На одинъ моментъ насъ освобождаетъ отъ гнета и бѣдствія воли искусство; но полное освобожденіе и спасеніе отъ міра можетъ быть достигнуто лишь превращеніемъ нашей внутренней сущности, умерщвленіемъ воли.

Искусство, какъ освобожденіе и вмѣстѣ съ тѣмъ оправданіе жизни! Искусство, какъ метафизическая дѣятельность! Эти мысли запечатлѣлись въ молодомъ Ницше; онъ никогда вполнѣ отъ нихъ не освободился. Художественное созерцаніе есть свободное отъ воли созерцаніе; при наступленіи эстетичеекаго пониманія воля исчезаетъ изъ сознанія, учитъ Шопенгауэръ. Это исчезновеніе совершается внезапно, какъ бы посредствомъ чуда.

Когда въ рѣдкіе моменты интеллектъ, созданный волей и служившій первоначально ей, возвышается своей же собственной силой, освобождается и изолируется отъ нея, и оставляетъ обычный способъ разсмотрѣнія вещей, продолжая энергично работать и предаваясь вполнѣ созерцанію, погружаясь въ него и теряясь въ немъ—тогда познающій субъектъ внезапно претерпѣваетъ въ насъ превращеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ измѣняется и міръ, объектъ. Субъектъ выходитъ изъ своихъ индивидуальныхъ отношеній къ вещамъ; онъ болѣе ничего не хочетъ, ничего не желаетъ, онъ становится внѣ времени; ибо желаніе существуетъ лишь во времени. И то, что онъ созерцаетъ въ такіе моменты, онъ созерцаетъ не въ конечныхъ отношеніяхъ къ своему тѣлу и волѣ и къ другимъ вещамъ; онъ созерцаетъ вещи не въ пространствѣ, времени и причинности, но чистую сущность вещей. Явленіе становится передъ нимъ совершенно инымъ, чѣмъ въ мірѣ представленія, гдѣ оно подчинено „закону основанія“. Сущность вещей открывается передъ „лишеннымъ воли, *безучастнымъ* и поэтому чисто-объективнымъ взоромъ“ художественнаго генія; то, что онъ видитъ въ каждой вещи, подобно его созерцанію, уже не индивидуально, но вѣчно, не временно: это—*идея* вещи; *искусство созерцаетъ идеи*. Это не значитъ, что его объектомъ являются мысли, но лишь то, что его предметъ образуется изъ чисто-созерцательнаго содержанія вещей. О формѣ художественнаго изображенія Шопенгауэръ, взгляды котораго на искусство въ частностяхъ очень глубоки и показываютъ знакомство съ предметомъ, говоритъ поразительно мало. Его занимаетъ гораздо болѣе удивительно неправильно поставленная проблема, которую онъ называетъ „настоящей проблемой метафизики прекраснаго“; проблема эта гласитъ: какъ возможно, чтобы предметъ нравился и доставлялъ радость, *не имѣя никакого отношенія къ волѣ*? Очевидно, что подобное явленіе невозможно, если, какъ дѣлаетъ Шопенгауэръ, чувства причислять къ волѣ и выводить изъ воли. Шопенгауэръ хочетъ утилизировать также и искусство для пессимизма; поэтому онъ стремится доказать его родство съ отрицаніемъ воли, доказать, что искусство есть путь къ освобожденію. Но пессимистическое искусство—это невозмож-

ное понятіе, носящее противорѣчіе въ самомъ себѣ; всякое искусство, даже трагическое, утверждаетъ жизнь.

Геній—это лишь одинъ изъ избавителей; онъ приноситъ утѣшеніе въ жизнь, освобождаетъ *въ жизни*; другой избавитель—это „святой“, и лишь послѣдній показываетъ путь *изъ жизни*. Мы называемъ *добрымъ*, говоритъ Шопенгауэръ, того человѣка, который дѣлаетъ наименьшее различіе между собой и другими. Участіе въ бытіи другихъ представляетъ источникъ нравственныхъ благъ. Въ мірѣ же, переполненномъ страданіями, въ которомъ радости лишь отрицательны, не можетъ существовать другого участія, кромѣ участія въ страданіи, сострадані. *По этому состраданіе есть основа нравственности*; всякая нравственность покоится на состраданіи и милосердіи. Поистинѣ больничная нравственность! Это ученіе вернуло насъ снова къ до-кантовской нравственности чувства, нравственности мягкаго, чувствительнаго сердца. Разница лишь та, что Шопенгауэръ изъ симпатіи, какъ психологическаго инстинкта дѣлаетъ метафизическое стремленіе. Состраданіе прорываетъ границы индивидуальности, оно устраняетъ множественность и представляетъ практическій монизмъ. Единственный принципъ этой нравственности, ея высшая заповѣдь долга—это: никого не оскорбляй, наоборотъ, помогай каждому по силамъ; но это значитъ помогать жить, т. е. оставаться въ страданіи. Шопенгауэръ знаетъ, что этотъ принципъ, если его сдѣлать единственнымъ руководителемъ нашего поведенія, противорѣчитъ жизни, отрицаетъ ее, онъ это знаетъ и хочетъ этого. Нравственность состраданія отрицаетъ жизнь, и *поэтому* для Шопенгауэра она и является истинной нравственностью, ибо жизнь *нужно* отрицать. Добродѣтель заключается въ переходѣ къ аскетизму, къ отрицанію воли. „Въ добродѣтели самопожертвованія, справедливости и любви, воля какъ бы трепещетъ крыльями, готовясь улетѣть“. И кто чувствуетъ и мыслитъ такъ, что для него никакое страданіе не чуждо, но всякое такъ же близко, какъ и своя собственная личность, чье сердце живетъ одной жизнью со всѣмъ живущимъ и страдаетъ со всѣми страдающими, не можетъ желать жить. Его воля отворачивается отъ жизни, ей страшны ея наслажденія, въ которыхъ она видитъ утвержденіе

жизни, и тысяча которыхъ не въ состояніи перевѣсить одного страданія. Познаніе страданія, состраданіе міровому страданію становится въ немъ *квіетизмомъ* воли, причиной отсутствія всякаго желанія; онъ перестаетъ желать, отрицаетъ въ своей личности „волю жизни“.—Но квіетизмъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь,—это также мотивъ лишь подъ другимъ названіемъ, отрицаніе воли есть также воля. Здѣсь, гдѣ должно быть показано, какъ „воля жизни“ сама себя уничтожаетъ, впервые у Шопенгауэра появляется настоящая *воля:* господство надъ естественными влеченіями, умѣніе отрицать даже наиболѣе могущественные инстинкты. Однако то, что представляетъ лишь начало воли, становится ея концомъ, одинъ ея моментъ дѣлается цѣлымъ; и вмѣсто того, чтобы регулировать естественныя влеченія и привести ихъ въ согласіе съ опытомъ и разумомъ, шопенгауэровская воля возстаетъ противъ естественныхъ влеченій, и такимъ образомъ разрушаетъ свою собственную предпосылку, свой собственный матеріалъ.

Эта нравственность представляетъ ученіе недѣланія, эта философія аскетизма есть философія смерти. Но свободный человѣкъ, мудро говоритъ Спиноза, меньше всего думаетъ о смерти, и его философія представляетъ не изслѣдованіе смерти, но изученіе жизни.

Но какимъ образомъ, спросите вы, Шопенгауэръ приходитъ къ подчиненію бытія вообще, жизни, какъ таковой, нравственной точкѣ зрѣнія? Вѣдь предметомъ нравственной оцѣнки является лишь индивидуальная воля, или, по терминологіи Шопенгауэра, явленіе „воли“; нравственными или безнравственными могутъ быть только убѣжденія и поступки въ жизни, способъ и родъ употребленія жизни; но называть нравственной или безнравственной самую жизнь, жизнь, какъ таковую, не имѣетъ никакого смысла. Противоположныя понятія добра и зла такъ же мало примѣнимы къ бытію, какъ мало примѣнимы ко вселенной понятія вверху и внизу. Единая дѣйствующая сила, все представляющая и обосновывающая, дѣлающая какъ добро, такъ и зло, которыя мы относимъ къ отдѣльному „экземпляру“ человѣческаго рода, должно, какъ показалъ уже Спиноза, возвышаться надъ добромъ и зломъ.

Даже пессимистическая характеристика этой силы, если бы она и была вѣрна, не могла бы обосновать ея „предосудительности“. Жизнь можетъ проистекать изъ слѣпого влеченія воли, воля жизни можетъ приносить вѣчныя страданія и никогда не давать окончательнаго удовлетворенія—но изъ этого не слѣдуетъ, что она „предосудительна“. Кто имѣетъ право и на основаніи какого авторитета предписывать ей, которая есть источникъ всего, *долженствованіе*, которое въ данномъ случаѣ представляетъ отрицательное долженствованіе? Негодность бытія въ сущности—единственная оцѣнка въ нравственности Шопенгауэра, какъ положеніе, что міръ не долженъ существовать есть единственный императивъ ея. Но мы не имѣемъ никакого права ни основанія на этотъ императивъ. Вмѣстѣ съ нимъ въ мышленіе Шопенгауэра входитъ мистическая черта; она происходитъ изъ склонности его къ мистицизму. Во время юности Шопенгауэра преслѣдовала меланхолія; какъ часто бываетъ съ лучшими людьми онъ пережилъ также эпоху міровой скорби; въ эту эпоху Шопенгауэръ страстно стремился къ высшему, болѣе чистому и совершенному бытію, и-всѣ свои надежды онъ объединилъ тогда въ понятіи *„лучшаго сознанія“*. Въ этомъ сознаніи, какъ ему казалось, онъ слышалъ голосъ свыше, голосъ иного происхожденія и внѣ временнаго значенія; въ этомъ голосѣ онъ видѣлъ залогъ реальности сверхчувственнаго и внѣвременнаго бытія. Когда позже онъ сталъ философомъ, онъ не могъ и не хотѣлъ подробнѣй характеризовать это бытіе; онъ предпочитаетъ теперь называть его буддійскимъ словомъ: *„нирвана“*. Но его раннія мысли не исчезли; все еще для него нирвана—этотъ „не-міръ“ является чѣмъ-то болѣе цѣннымъ, чѣмъ реальный міръ. Конечно, нирвана—это не-бытіе; но „она—ничто лишь для насъ, для которыхъ этотъ міръ—все, тогда какъ послѣдній по отношенію къ первой опять таки—ничто“. За двусмысленнымъ, относительнымъ „ничто“ скрывается второе бытіе, и лишь оно есть истинное бытіе. Міръ, въ которомъ мы живемъ—это мечта, развѣ отсюда не слѣдуетъ, что то, что *не* міръ, истина? Впрочемъ, Шопенгауэръ очень ясно высказалъ свое мнѣніе. Въ этомъ нашемъ мірѣ господствуютъ раздоръ, раздѣленіе, борьба,—лишь въ томъ мірѣ—*тожество*, путь

къ которому открывается отрицаніемъ воли. И такимъ образомъ эта философія кончается „эпифилософіей“; она имѣетъ еще свое мистическое добавленіе.

Пессимизмъ Шопенгауэра, собственно говоря, носитъ гедонистическій характеръ; это пессимизмъ изъ отчаянія въ возможность наслажденія, поэтому—пессимизмъ, жадный до наслажденій. Такъ какъ жизнь вовсе не наслажденіе, то она должна быть отвергнута, и представляетъ съ объективной точки зрѣнія лишь „мечту“. Такъ какъ балансъ, при подсчетѣ наслажденій и страданій, неудовлетворителенъ, то міръ объявляется банкротомъ, а жизнь—дѣломъ „не покрывающимъ своихъ издержекъ“. Мы извлекаемъ отсюда другое поученіе: не то, что жизнь не имѣетъ цѣны, но то, что цѣна жизни не можетъ быть разсчитана на основаніи наслажденія. Какъ въ древнемъ мірѣ единственный пессимистическій философъ, Гегезіасъ вышелъ изъ школы гедонизма, точно такъ же въ наше время Шопенгауэръ пришелъ къ пессимизму, потому что онъ искалъ и не нашелъ наслажденія. Счастливая жизнь невозможна, заявляетъ Шопенгауэръ, высшее, чего можетъ достигнуть человѣкъ, это героической жизни—и это, сказалъ бы я отъ себя, было бы достаточно. Шопенгауэръ боится крупнаго, сильнаго, суроваго въ жизни; онъ слишкомъ мелоченъ, слабъ и мягокъ для того; уже само желаніе кажется ему страданіемъ; счастье, благополучіе—въ его глазахъ, упрекъ. Основа всякой воли, по его мнѣнію, потребность. Нужно ли еще другого доказательства тому, что онъ не понялъ воли. Онъ ничего не знаетъ о накопленной энергіи, стремящейся разрядиться, влекущей къ дѣйствію, и что это влеченіе означаетъ не страданіе, но „радость творчества“. Онъ знаетъ лишь „вынужденную дѣятельность“, онъ любитъ абсолютное спокойствіе и видитъ идеальное состояніе въ безволіи, бездѣйствіи. Даже искусство должно быть равнодушнымъ, чуждымъ интересу, безучастнымъ. Повторяю, это философія смерти, и опасность этой философіи въ томъ, что она изложена съ поразительной ясностью и силой, увлекательно, съ богатствомъ образовъ. — Соображенія, аналогичныя приведеннымъ выше, освободили Ницше отъ Шопенгауэра; онъ побѣдилъ пессимизмъ съ помощью аргументовъ, подобныхъ приведеннымъ выше.

Я не буду здѣсь разсказывать исторію страданій Ницше, о томъ, какъ болѣзнь и чрезмѣрная работа подорвали его духъ, довели до крайнихъ размѣровъ его природную страстность и въ концѣ концовъ затемнили его мысль. Я не считаю своей задачей также, предупреждать противъ ложныхъ пониманій, которымъ легко даетъ мѣсто форма афоризмовъ, въ которую Ницше отливалъ свои мысли. Въ настоящее время мы умѣемъ отдѣлять здоровые элементы его мышленія отъ нездоровыхъ, указывая на вторые и придерживаясь первыхъ. Здѣсь же мы хотимъ говорить преимущественно объ отношеніи Ницше къ пессимизму.

Ницше—это прямое противорѣчіе Шопенгауэру, натура одновременно родственная и противоположная послѣднему; человѣкъ, бывшій сначала его ученикомъ и находившійся вполнѣ подъ его вліяніемъ и затѣмъ ставшій его противникомъ. Всѣ его своеобразныя мысли получаютъ форму, могутъ быть правильно поняты и оцѣнены лишь въ ихъ противоположности къ мыслямъ Шопенгауэра. Онъ защищаетъ жизнь противъ Шопенгауэра; онъ защищаетъ жизнь противъ всего, что ее уменьшаетъ, ослабляетъ, подкапываетъ, противъ всякаго рода декаданса или вырожденія, не исключая тѣхъ, которыя коренятся въ немъ самомъ. Это—философъ, убѣждающій жить. Страстная, безграничная любовь къ жизни образуетъ главную тему, основной тонъ его философіи; его афоризмы какъ бы проникнуты жизнью. Ницше прославляетъ жизнь, и—что въ немъ велико—онъ прославляетъ жизнь такой, какой она была, есть и въ особенности какой она можетъ и должна быть, должна стать черезъ насъ. Заратустра говоритъ: „что жизнь намъ даетъ, то мы хотимъ отъ нея принять“. Ничего нѣтъ лишняго въ жизни, ничего не надо изъ нея вычитать, меньше всего великую судьбу, великое страданіе. „Вы не знаете“, восклицаетъ Ницше, „воспитательнаго значенія страданія, великаго страданья; вы не знаете, что это страданіе сдѣлало все, что до сихъ поръ возвышало человѣка! Умѣніе глубоко страдать, почти является показателемъ его благородства“. Смѣлость и гордость, съ которыми Ницше переносилъ свои собственныя страданія, показываютъ, что онъ серьезно относился къ своей оцѣнкѣ страданія и мѣсту страданія въ жизни. Amor fati: необходимое надо

не только переносить, но его надо любить, меньше же всего, скрывать отъ себя—таково его правило. „Все необходимое, разсматриваемое издали и въ смыслѣ высшей экономіи есть также полезное“. Ницше утверждаетъ жизнь и также ея пессимистическій характеръ, если ее оцѣнивать только по количеству доставляемаго ею удовольствія; онъ утверждаетъ жизнь по тѣмъ самымъ мотивамъ, по которымъ пессимизмъ ее отрицаетъ: такова наиболѣе короткая формула его философіи, данная при томъ имъ самимъ. Онъ соглашается съ фактами, на которые ссылается пессимизмъ, но дѣлаетъ изъ нихъ противоположные выводы для оцѣнки жизни. Именно въ нехорошихъ, пессимистически истолкованныхъ сторонахъ бытія онъ видитъ наиболѣе сильные поводы для утвержденія жизни, для болѣе глубокаго пониманія, углубленія и расширенія ея; такимъ образомъ онъ превращаетъ пессимизмъ, отрицающій жизнь, въ героизмъ, утверждающій ее. Поэтому онъ представляетъ діаметральную противоположность философу-пессимисту. Я боюсь, чтобы меня не поняли ошибочно: Ницше провозглашаетъ не оптимизмъ, въ смыслѣ признанія преобладанія наслажденія; „наслажденіе *не представляетъ* цѣли дѣятельности“. Радость которую „Заратустра“ хочетъ насадить на землѣ—это не радость, наслаждающагося, но творящаго, радость безстрашнаго и побѣждающаго, который прославляетъ больше всего жизнь, когда она предлагаетъ наибольшія препятствія. Стремленіе къ удобству, исканіе удовольствія всякаго рода гедонизмъ вполнѣ чужды этому жизнепониманію, какъ они были чужды личности Ницше.

Основнымъ стремленіемъ жизни Ницше считалъ стремленіе къ власти; жизнь есть процессъ постояннаго возвышенія, борьбы и побѣды, восхожденія, или, какъ говоритъ Заратустра: жизнь, со своими башнями и ступенями, стремится вверхъ, она хочетъ смотрѣть въ широкую даль, на праведную красоту,—для этого нужна высота. И такъ какъ нужна высота, то нужны также противоположности ступеней и подымающихся. Жизнь хочетъ подыматься и подымаясь преодолѣвать себя“. Лишь великій человѣкъ можетъ перенести великую жизнь, можетъ вести жизнь широко. И если жизнь должна быть возвышена, то усло-

віемъ этого является высшее развитіе индивида. Такъ объясняется аристократическая тенденція философіи жизни Ницше. Сама природа аристократична. Она производитъ множественность типовъ, неравенство, различіе положеній. Борьба въ жизни происходитъ не за существованіе, не за благосостояніе, но за власть и положеніе. „Проблема ранга (положенія)“ казалась одно время Ницше наиболѣе важной проблемой, проблемой самой жизни. Онъ хочетъ быть „учителемъ іерархіи рангова“. Нужно умѣть быть „самимъ собой“, умѣть „понижать себя“; нужно имѣть „пафосъ разстоянія“. Но Ницше не только подчеркиваетъ существованіе ранговъ и требуетъ ихъ усиленія, расширенія пропасти, онъ преувеличиваетъ ихъ значеніе и относится нетерпимо къ низшимъ типамъ. Іоганнъ Росмеръ у Ибсена хочетъ „создать вокругъ себя радостныхъ аристократовъ“; одновременно Ницше въ „Заратустрѣ“ провозглашаетъ появленіе новой аристократіи: аристократіи не сословія, еще менѣе—богатства, но ума и характера. „Лучшее должно господствовать, лучшее также *хочетъ* господствовать. И гдѣ ученіе гласитъ иначе, тамъ *нѣтъ* этого лучшаго“, говоритъ Заратустра. Мы понимаемъ смертельную ненависть Ницше къ демократической нивелировкѣ; онъ видитъ въ ней признакъ упадка, распаденія не только государства, но и людей. Унижать великое, считать великое равноцѣннымъ малому, или стремиться сдѣлать его равнымъ малому—это значитъ понижать уровень самого человѣка. И такъ какъ Ницше придерживался того мнѣнія, что основные принципы господствующей нравственности способствуютъ и санкціонируютъ демократическое движеніе, то онъ борется противъ этой нравственности и отрицаетъ ее. Его борьба противъ нравственности вытекаетъ также изъ его любви къ жизни. Нравственность, по его мнѣнію, отрицаетъ жизнь, и этимъ произноситъ надъ собой приговоръ. Онъ видѣлъ въ нравственной оцѣнкѣ лишь осужденіе, отрицаніе, „сужденія усталыхъ“, и обобщая то, что справедливо лишь по отношенію къ нравственности Шопенгауэра, онъ заявляетъ, что нравственность есть отказъ отъ воли жизни. Вѣра въ ничтожество жизни по его мнѣнію представляетъ результатъ нравственной оцѣнки.

Ни въ какомъ пунктѣ Ницше не понимался такъ ложно, ни въ какомъ пунктѣ Ницше не можетъ быть такъ легко ложно понятъ, какъ въ своемъ „имморализмѣ“. И дѣйствительно, его нападенія заходятъ слишкомъ далеко, и часто—особенно относящіяся къ позднѣйшему времени—оскорбляютъ насъ и противорѣчатъ первоначальному благородству его характера. Однако, его намѣреніе при этомъ вполнѣ ясно. Ницше хочетъ не только уничтожить нравственность, онъ хочетъ превзойти ее, замѣнить ее порядкомъ жизни, который онъ считаетъ высшимъ. Этотъ аристократическій мыслитель, считавшій авторитетъ хорошимъ обычаемъ, и полагавшій, что всякій обычай лучше, чѣмъ отсутствіе обычая, не желалъ освободить человѣка отъ дисциплины и авторитета, отмѣнить всякую нравственность. Онъ хочетъ указать путь не назадъ отъ нравственности, но впередъ. Необузданная и распутная жизнь не находитъ у него ни малѣйшей поддержки. Заратустра говоритъ: „Кто не умѣетъ повиноваться самому себѣ, тому приказываютъ. Принадлежишь ли ты къ тѣмъ, кто *имѣетъ право* освободиться отъ ярма? Существуютъ люди, теряющіе свою послѣднюю цѣнность, если они отказываются отъ своего служебнаго положенія“. Ницше хочетъ сдѣлать человѣка великимъ и благороднымъ; онъ хочетъ создать благородную добродѣтель. Его идеаломъ служитъ благородный человѣкъ, съ сознаніемъ отвѣтственности передъ собой, твердостью противъ самого себя, почтеніемъ передъ собой; человѣкъ, господствующій надъ собой и своей судьбой—образъ, какъ бы заимствованный у Плутарха. Что касается его „бѣлокураго животнаго“, вошедшаго почти въ поговорку, то онъ хотѣлъ этимъ выраженіемъ дать лишь символъ человѣка до-культуры, человѣка природы; символъ до-историческаго, до-нравственнаго факта, и если оно его привлекало, то лишь не сломанной еще силой своей природы, а не животнымъ характеромъ этой природы. Если въ немъ и можно видѣть второго Руссо, а также и его антипода, который провозгласилъ: назадъ къ природѣ!—то въ его устахъ это приглашеніе означаетъ: *вверхъ* къ природѣ! То, что въ ней осталось сильнаго и могучаго, не должно быть искоренено; оно должно вылиться въ новую форму, утончено, одухотворено. Ницше считаетъ наиболѣе сильные аффекты также

наиболѣе цѣнными, потому что они представляютъ наибольшіе источники силы; онъ строитъ скалу цѣнностей по степени силы. Каждая сила имѣетъ въ себѣ что-то укрѣпляющее, дѣлающее счастливымъ, полагаетъ Ницше и такимъ образомъ онъ доходитъ до восхваленія жестокости; правда, онъ имѣлъ въ виду одухотворенную жестокость. Всѣ его мысли имѣютъ цѣлью возвышеніе людей и опредѣленіе цѣнности различныхъ типовъ людей; съ этой точки зрѣнія онъ возстаетъ противъ нравственности въ томъ смыслѣ, какъ онъ ее понимаетъ. Онъ отрицаетъ *нравственность равенства*, потому что считаетъ поведеніе, согласное этой вѣрѣ во всеобщее равенство, неправильнымъ по отношенію къ неравнымъ. Этой нравственности равенства, нравственности рабовъ, какъ онъ ее называлъ, онъ противопоставилъ свою *нравственность господъ*, нравственность неравенства, и эта нравственность „расы и привилегіи“ обращается не къ толпѣ, но къ немногимъ и избраннымъ, выдѣляющимъ себя изъ толпы и возвышающимся надъ ней. Нравственность христіанства Ницше всегда видѣлъ, вслѣдъ за Шопенгауэромъ, сквозь туманъ буддизма; онъ полагалъ, что христіанство безусловно отрицаетъ жизнь, отрицаетъ не ради какой-либо цѣли, но единственно ради отрицанія; онъ не зналъ о словахъ, приказывавшихъ человѣку отказаться отъ жизни, чтобы обрѣсти ее; вообще онъ зналъ лишь нравственность состраданія, ослабляющихъ жизнь, и нравственность утилитаризма, опошляющихъ ее; онъ не замѣтилъ, что истинная мораль господъ, мораль автономной воли уже была найдена, когда онъ ее искалъ. Но къ этой нравственности самозаконодательства призвано всякое разумное существо, какъ таковое, хотя оно должно доказать поступками, что оно также является избраннымъ.

Повышая все больше и больше требованія жизни и обращая взоръ къ будущимъ возможностямъ ея, Ницше долженъ былъ въ концѣ концовъ выйти за предѣлы человѣчества. Философъ и моралистъ превращается въ пророка. Даже наиболѣе великій человѣкъ казался ему слишкомъ мелкимъ, чтобы выполнить предъявленныя къ нему требованія, чтобы исчерпать всѣ возможности. Лишь сверхчеловѣческое существо можетъ восторжествовать надъ всѣми страданіями и тяжестью жизни и охватить въ самомъ себѣ, не разбившись подъ непосильной тяжестью,

все „что является удѣломъ человѣчества“. „Синтетическій человѣкъ“, „*сверхчеловѣкъ*“, о которомъ мечталъ Ницше, представляетъ идеалъ человѣка, и лишь искусство можетъ нарисовать его образъ. Оттуда, съ купола капеллы di San Sisto смотрятъ они внизъ, эти сверхлюди, эти полубоги; все великое человѣка кажется въ нихъ въ увеличенномъ видѣ, все высокое въ нихъ возвышено; но они думаютъ о еще болѣе высокомъ, о божественномъ. Ницше хочетъ превратить идеалъ въ плоть и кровь, онъ хочетъ *воспитать* сверхчеловѣка. Однако, какъ ни фантастична, на первый взглядъ, эта мысль и она вытекаетъ изъ любви философа къ жизни. Такимъ образомъ всѣ существенныя мысли Ницше: аристократическій индивидуализмъ, новая нравственность, сверхчеловѣкъ—всѣ онѣ развиваютъ основную идею его философіи: преображеніе, обожествленіе жизни.

Открывать цѣнности и такимъ образомъ участвовать въ творчествѣ идеаловъ человѣчества—это призваніе всякой философіи, которая является не наукой, но жизнепониманіемъ и духовнымъ руководствомъ. „Наши оцѣнки цѣнностей опредѣляютъ нашъ образъ жизни“. Измѣненіе цѣнностей есть также измѣненіе образа жизни, способа чувствованій, самой воли. „Переоцѣнивать“ цѣнности, создавать новыя цѣнности—это значитъ пересоздавать культуру, создавать новую культуру, потому что всякая культура покоится на системѣ понятій цѣнности. Ницше сталъ критикомъ нравственныхъ цѣнностей, потому что онъ хотѣлъ быть философомъ культуры. И даже болѣе. Онъ хотѣлъ быть повелѣвающимъ, законодателемъ, творцомъ новой культуры. Такъ какъ онъ былъ больше поэтомъ, чѣмъ философомъ и чувствовалъ въ себѣ призваніе пророка, то онъ хотѣлъ немедленно воплотить цѣнности, которыя онъ открылъ—думалъ, что открылъ; онъ хотѣлъ ихъ видѣть передъ собой, и ихъ воплощенный образъ и является для него „сверхчеловѣкомъ“. Возможно, что это слово безсознательно заимствовано имъ у Гете; правда, что Гете, не только употреблялъ это слово, но и подвергъ его критикѣ. „Какъ сильно отличаешься ты отъ другихъ людей?“ спрашиваетъ *Истина* поэта, который уже чувствовалъ себя сверхчеловѣкомъ. Нѣкоторое осно-

ваніе для своей идеи Ницше находитъ, подобно Гюйо, пришедшаго къ аналогичнымъ мыслямъ, въ популярномъ дарвинизмѣ. Почему развитіе должно остановиться на человѣкѣ? „Всѣ существа до сихъ поръ создали что-нибудь выше себя — и вы хотите быть высшимъ пунктомъ этого потока?“, говоритъ Заратустра. „Развитіе—полагаетъ также Гюйо—должно обладать способностью производить типы и роды болѣе высокіе, чѣмъ родъ человѣка. И кто знаетъ, не произведетъ ли и не произвело ли уже оно людей, подобныхъ древнимъ богамъ. Подобныя существа осуществятъ, можетъ-быть, нашъ идеалъ“. Сверхчеловѣкъ является для Ницше прежде всего высшей породой людей, которая должна быть искусственно произведена изъ людей; это постулатъ будущаго людей. Но это постулированное существо для самого Ницше представляетъ религіозное понятіе цѣнности. Вѣра въ сверхчеловѣка должна замѣнить вѣру въ Бога. „Нѣкогда говорили: *Богъ* вглядываясь въ морскую даль, я же учу васъ говорить: *сверхчеловѣкъ*. Ницше не могъ перенести „абсолютную физику“ — да и кто могъ бы ее перенести— и поэтому онъ создаетъ въ дѣйствительности, лишенной Бога, свое царство сверхчеловѣка. „Богъ умеръ“, говоритъ онъ, позитивизмъ науки его убилъ; такъ создадимъ же на его мѣсто сверхчеловѣка. Безъ вѣры въ него, безъ надежды на него, земля не имѣла бы никакого смысла: „сверхчеловѣкъ есть смыслъ земли“.

Освободившись отъ романтики своей юности отъ Шопенгауэра и Вагнера, Ницше совершенно погрузился въ современныя позитивистическія и даже скептически-нигилистическія мысли; но оттѣсненныя такимъ образомъ на задній планъ главныя стремленія его природы въ концѣ концовъ заставили его перейти въ другую противоположность; въ концѣ концовъ изъ смѣшенія такихъ разнородныхъ элементовъ произошла своего рода новая фантастическая романтика, создался образъ сверхчеловѣка. Но надо сказать къ его чести, что онъ разрушилъ и этого идола; онъ, кажется, увидѣлъ, какъ ошибоченъ былъ его выводъ изъ теоріи Дарвина. „Человѣкъ есть конецъ“, говоритъ онъ въ «Антихристіанинѣ», „проблема не въ томъ, что должно смѣнить человѣчество въ рядѣ существъ“.—На мѣсто сверхчеловѣка выступаетъ снова „болѣе сильный типъ“ чело-

вѣка, на мѣсто же божественнаго — «Діонисъ» — символъ творческой натуры, воли власти".

Развитіе человѣка въ болѣе высокій типъ, по его мнѣнію, должно произойти благодаря силѣ „великой воспитательной мысли". „Преодолѣніе человѣчества посредствомъ ученія, которое уничтожаетъ всѣхъ людей, кромѣ тѣхъ, которые его могутъ вынести" — таковъ путь къ сверхчеловѣку, указанный Ницше. Но мысль, которая должна преодолѣть человѣчество и воспитать сверхчеловѣка — это мысль вѣчнаго, *вѣчнаго возвращенія*. Въ безконечномъ времени и круговоротѣ всѣхъ вещей наша современная жизнь постоянно возвращается: наша жизнь есть вѣчная жизнь. Это — второй символъ вѣры Ницше, новая вѣра въ безсмертіе, дѣлающая время безконечностью. Когда эта мысль въ моментъ болѣзненнаго возбужденія подобно молніи пронзала его духъ, освѣтила его подобно откровенію, Ницше забылъ ея источникъ. Онъ считалъ себя „первымъ", кто произнесъ это ученіе, творцомъ „наиболѣе могучей" мысли. Его философія, полагалъ онъ, произвела побѣдную мысль, уничтожающую всякій другой образъ мысли. Онъ никогда больше не вспомнилъ того, что во второмъ изъ своихъ „Несвоевременныхъ размышленій" онъ не безъ насмѣшки привелъ школьный догматъ пифагорейцевъ: при одномъ и томъ же положеніи неба на землѣ должно повторяться до мельчайшихъ подробностей одно и то же. Мы можемъ прослѣдить эту мысль еще въ болѣе глубокой древности, въ размышленіяхъ халдеевъ о „міровомъ годѣ", о „великомъ годѣ", а въ греческой философіи со времени пифагорейцевъ она появлялась много разъ; мы находимъ слѣды ея даже у Аристотеля. Еще болѣе страннымъ кажется намъ бурное возбужденіе, въ которое приходитъ Ницше при мысли о вѣчномъ возвращеніи. Сначала онъ испытываетъ глубокое потрясеніе, затѣмъ онъ приходитъ въ сильнѣйшій восторгъ. Сначала онъ слышитъ голосъ демона, потомъ божественный голосъ, и онъ никогда не слышалъ ничего божественнѣе. Конечно, мысль о вѣчномъ повтореніи, изъ котораго нѣтъ выхода, имѣетъ въ себѣ, если она правильна, нѣчто угнетающее. „Представимъ себѣ эту мысль въ ея наиболѣе ужасной формѣ: бытіе, какъ оно есть, безъ цѣли и безъ смысла, но неизмѣнно возвращающееся безъ конечнаго исчезно-

венія: вѣчное возвращеніе—это крайняя форма нигилизма: ничто, безсмысленное вѣчно!“ „Ахъ, человѣкъ вѣчно возвращается!“—жалуется Заратустра—„Маленькій человѣкъ вѣчно возвращается! И величайшій человѣкъ слишкомъ мелокъ!“ Чтобы не погибнуть подъ тяжестью этой мысли, Ницше нуждался въ утѣшеніи и противовѣсѣ пріятнаго, возвышающаго представленія; онъ создалъ для себя, какъ трагическій художникъ по его теоріи, мифъ, радостное видѣніе; здѣсь источникъ идеи сверхчеловѣка. Точно такъ же „Переоцѣнка всѣхъ цѣнностей“ была тоже задумана, какъ средство, которое должно было помочь перенести тяжесть мысли о вѣчномъ возвращеніи.—Ницше хочетъ доказать законъ вѣчнаго возвращенія и видитъ это доказательство въ принципѣ сохраненія энергіи. Энергія есть конечная величина, время же, въ которомъ она дѣйствуетъ, безконечно; поэтому каждая комбинація энергіи уже нѣкогда существовала, но въ такомъ случаѣ существовали, и предшествующія и послѣдующія комбинаціи; слѣдовательно все отъ крупныхъ вещей до мельчайшихъ подробностей уже существовало, существовало безконечное число разъ и безконечное число разъ еще повторится. Въ этомъ „доказательствѣ“ предполагается абсолютная реальность времени, какъ будто не были даны критики антиномій безконечнаго; время, независимая перемѣнная *въ* движеніи, превращается въ перемѣнную независимую *отъ* движенія, какъ будто оно есть нѣчто существующее само по себѣ. Также нужно сказать, что одна и та же комбинація формъ энергіи можетъ быть достигнута самыми различными путями и повлечь за собой самыя различныя слѣдствія.—Ницше полагаетъ однако, что одна мысль „возможности вѣчнаго возвращенія“, независимо отъ того, правильна ли она или только вѣроятна, можно ли ее доказать, или нѣтъ—„можетъ насъ потрясти и совершить въ насъ переворотъ“. Кто воплотилъ въ себѣ „мысль мыслей“, тотъ долженъ быть превращенъ. Вопросъ, который мы будемъ задавать себѣ при всякомъ дѣйствіи: „хотимъ ли мы это дѣйствіе повторять безчисленное количество разъ? является величайшей тяжестью, положенной на наши дѣйствія. „Жить такъ, чтобы ты долженъ былъ желать еще разъ жить,—такова задача. Жить такъ, чтобы хотѣть жить подобнымъ образомъ вѣчно! Эта задача передъ нами въ каж-

дый моментъ. Надо наложить печать вѣчности на нашу жизнь. Эта мысль содержитъ въ себѣ больше, чѣмъ всѣ религіи, учившія взирать на какую-то *другую* жизнь". Ученіе о возвращеніи — это „поворотный пунктъ исторіи", религія религій. Каждый разъ, когда въ человѣчествѣ пробуждается эта мысль, для него наступаетъ часъ полудня". — Мы знаемъ, что эта мысль много разъ появлялась, часъ полудня уже много разъ наступалъ для существующаго человѣчества, но ожидаемыя послѣдствія все еще не приходили. — Передъ умственнымъ взоромъ Ницше встаетъ уже новая, болѣе сильная порода людей, *воспитанная* этой вѣрой, и изъ нея долженъ выйти сверхчеловѣкъ. „Кто не вѣритъ въ это, тотъ носитъ въ своемъ сознаніи поверхностную жизнь";—не вѣрующіе, утверждаетъ онъ, должны по своей природѣ окончательно *вымереть*. Вѣра въ вѣчное возвращеніе есть мостъ къ сверхчеловѣку; она создаетъ стремленіе внести въ каждый моментъ жизни вѣчное содержаніе, сдѣлать его достойнымъ желанія вѣчнаго повторенія; въ свою очередь лишь вѣра въ сверхчеловѣка даетъ способность переносить мысль о вѣчномъ возвращеніи. Такъ связаны между собой оба догмата вѣры Ницше.

Наврядъ ли можно согласиться съ Ницше, что именно тѣ, которые относятся къ жизни такъ серьезно, что связываютъ съ каждымъ мгновеніемъ ея мысль о вѣчномъ возвращеніи, что именно они остаются, что именно они избранные, а не наоборотъ тѣ, которые быстро рѣшаются, люди съ легкимъ сердцемъ и веселымъ духомъ. И много ли на самомъ дѣлѣ въ ходѣ вещей зависитъ отъ нашей воли? Развѣ зависитъ отъ насъ даже ближайшій моментъ нашего бытія? Ницше, кажется, забылъ о не-свободѣ всей нашей жизни. „Судьба такъ непреклонна, а человѣкъ, значитъ, такъ малъ", жаловался одинъ изъ „наиболѣе могущественныхъ сыновъ земли", которому принадлежатъ также слѣдующія слова: „съ богами не долженъ мѣряться ни одинъ человѣкъ". Можно ли также называть цѣлью то, что должно быть превзойдено? Вѣдь и сверхчеловѣкъ—и какіе бы земные боги за нимъ ни послѣдовали — „вѣчно возвращается", какъ и человѣкъ; путь вверхъ и путь внизъ здѣсь, какъ у Гераклита, одинъ и тотъ же путь. Наконецъ,

развѣ должны быть всѣ вещи, все развитіе природы отнесены къ человѣку, имѣть центромъ и цѣлью человѣка? Міровоззрѣніе Ницше въ концѣ концовъ носитъ характеръ антропоцентризма и слѣдовательно относится къ до-коперниковской эпохѣ.

Не нужно, однако, забывать, что произведенія Ницше— это видѣнія и провозглашенія религіозно и пророчески настроеннаго поэта, и что поэтому къ нимъ нельзя подходить лишь съ мѣрою критическаго анализа. Никто не станетъ отрицать того, что нѣкоторые афоризмы „Заратустры“ и весь духъ этихъ стиховъ въ прозѣ проникнуты религіознымъ настроеніемъ. И можетъ быть, что въ этихъ сверххристіанскихъ и антихристіанскихъ изреченіяхъ содержатся мысли, очень близкія христіанству только въ позитивистическомъ одѣяніи. Заратустра снова говоритъ о самопожертвованіи людей ради высшаго бытія. Воздвигается потустороннее царство, правда, во времени, но въ которое человѣкъ можетъ войти лишь духовно, а не тѣлесно, такъ какъ царство сверхчеловѣка *для насъ* никогда недостижимо, намъ суждено умереть, не увидя его.— Ницше былъ въ сущности религіозной натурой; даже его атеизмъ носитъ религіозный характеръ и воодушевленіе. Онъ отрицаетъ Бога, потому что обычное представленіе о Богѣ его не удовлетворяетъ; онъ полагаетъ, что его сверхчеловѣкъ представляетъ нѣчто лучшее и высшее. „Развѣ не твое благочестіе запрещаетъ тебѣ вѣрить въ Бога?“ говоритъ онъ о Заратустрѣ и имѣетъ въ виду самого себя. И важнѣе всего то, что онъ умѣлъ глубоко любить и пожертвовалъ собой ради своего дѣла.

Не трудно найти противорѣчія у мыслителя, который пережилъ столько превращеній, и надо признать, что Ницше принадлежалъ къ числу натуръ, полныхъ противорѣчіями. Его представленія находились въ постоянномъ процессѣ разложенія, и это является патологической чертой его характера. Къ нему могутъ быть приложимы слова о „хорошо одаренномъ отъ природы тѣлѣ, охваченномъ неизлѣчимой болѣзнью“—и эти слова по отношенію къ Ницше можно понимать почти буквально.— Еще легче возмущаться радикализмомъ его воззрѣній, оскорбляющей грубостью его языка. Но онъ говорилъ такъ рѣзко, потому что ниоткуда не слышалъ отвѣта, даже возраженія.

И все-таки нездоровые и неудавшіеся элементы въ его произведеніяхъ перевѣшиваются здоровыми и благотворными. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ многое найдется въ этихъ сочиненіяхъ, что не принадлежитъ къ „ученію о здоровой жизни“? Все больше и больше научаемся мы понимать его намѣренія, оцѣнивать его на основаніи всей выполненной имъ миссіи, которая была необходимой для его эпохи. Ея недостаткамъ онъ противопоставилъ свои идеалы. Онъ противопоставилъ ей прежде всего цѣнность сильной, самостоятельной личности и возсталъ противъ болѣе условной, чѣмъ внутренно прочувствованной гуманности, приравнивающей человѣка человѣку, великое малому. Въ виду опасностей этого нивелированія его ученіе о рангахъ, правда, перешедшее въ другую крайность, является своевременнымъ. Для него высшее требованіе нравственности—это: „будь личностью!“. „Не слѣдуй за мной, но только за *самимъ собой*, только за *самимъ собой*! Будь постоянно тѣмъ, чѣмъ ты есть: учителемъ и творцомъ самого себя!“ Наше время нездорово отъ безпокойства и торопливости; ослабленіе жизненности, сильная усталость—вотъ симптомы его болѣзни. Враждебныя жизни ученія находятъ послѣдователей—хотя теперь уже рѣже—даже среди молодежи. Ницше, этотъ вѣчно страдавшій человѣкъ, научилъ насъ любить жизнь, любить все, что есть въ ней великаго и сильнаго. И передъ нами не только его пламенныя слова, но также его дѣло, его жизнь. Трагедія его судьбы освѣщена лучами его воли, стремившейся всегда къ высокому. Его жизнь является для насъ наиболѣе важнымъ звеномъ въ его дѣятельности. Все „отрицательное и возмущающее“ въ немъ отодвигается на второй планъ его любовью къ жизни. „*Преодолѣть* пессимизмъ въ дѣйствительности, взглядъ Гете, полный *любви* и доброй воли, какъ результатъ“—эти слова его объясняютъ смыслъ его стремленій. Но жизнь не должна только утверждаться; она должна быть возвышена, облагорожена. Въ своемъ „плаваніи Аргонавтовъ“ за новыми идеалами этотъ „смѣлый и ищущій умъ“, конечно, не разъ попадалъ на ложный путь. Но зато онъ поднялъ, выкопалъ вопросы, какъ вопросы развитія и вырожденія, которые еще долго будутъ занимать философію культуры и нравственности.

И именно благодаря афористическому, отрывочному, ищущему характеру произведеній Ницше, благодаря противорѣчію встрѣчающихся въ нихъ перекрещивающихся воззрѣній и настроеній онъ является вѣрнымъ отраженіемъ души современнаго человѣка. Онъ самъ говорилъ, что „его честолюбіе, мука и счастье“ состояли въ томъ, чтобы обозрѣть всю область современной души, побывать во всѣхъ ея закоулкахъ. Ницше является выразителемъ современности, но онъ также завершилъ и преодолѣлъ ее.

*

ВОСЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

Настоящее и будущее философіи.

Я началъ свои лекціи указаніемъ на пробужденіе интереса къ философскимъ проблемамъ и изслѣдованіямъ; въ заключеніе я снова вернусь къ своему исходному пункту и попытаюсь дать обзоръ современнаго состоянія этихъ проблемъ и изложу свой взглядъ на будущее философіи.

Если бы кто-нибудь захотѣлъ познакомиться съ современнымъ состояніемъ научной философіи по произведеніямъ спеціалистовъ-философовъ, то ему было бы трудно получить объ интересующемъ его вопросѣ цѣльное и законченное представленіе, такъ глубоки споры философскихъ мнѣній, такъ непримиримы противорѣчія различныхъ направленій въ философіи, и кажется, что эта анархія еще не скоро прекратится. Одно, однако, бросилось бы ему въ глаза—преобладаніе историко-философскихъ изслѣдованій надъ систематическими, стремящимися работать надъ дальнѣйшимъ развитіемъ философіи. Если мы отбросимъ психологію, которая все болѣе и болѣе становится положительной наукой, то мы найдемъ, что воспроизводительная (репродуктивная) работа въ философіи все еще преобладаетъ надъ производительной (продуктивной). Правда, въ извѣстномъ смыслѣ и критико-историческія изслѣдованія продутивны. Они сдѣлали изъ исторіи философіи науку и опредѣлили сущность и задачу философіи изъ общаго процесса ея развитія. Этимъ изслѣдованіямъ мы обязаны также тѣмъ, что философская мысль не прервалась, несмотря на ослабленіе философскаго творчества. Они продолжали прясть нить, которая казалась временно порванной, возсоздавая въ болѣе свободной, какъ бы художественной формѣ великія системы мысли прошлаго или пытаясь съ помощью болѣе строгаго метода изложить въ по-

дробностяхъ, исчерпывающимъ образомъ содержаніе этихъ системъ.

Изученіе Канта представляетъ не только историческій интересъ: оно имѣетъ также чисто-современное значеніе. Это изученіе начинается около середины шестидесятыхъ годовъ прошлаго столѣтія, послѣ того какъ еще раньше на него обратилъ вниманіе Гельмгольцъ; въ настоящее время ученіе Канта оказываетъ наиболѣе широкое и глубокое вліяніе на философію.

„Назадъ къ Канту!“ Это требованіе, раздавшееся въ шестидесятыхъ годахъ, было вполнѣ справедливо и исходило изъ правильнаго пониманія положенія философіи и ея отношенія къ наукѣ. Кантъ былъ послѣднимъ изъ нѣмецкихъ философовъ, хорошо знакомыхъ съ положительной наукой; онъ не только зналъ ея выводы, но самъ обогатилъ ее собственными изслѣдованіями. Творецъ „Критики чистаго разума“ былъ также авторомъ „Естественной исторіи неба“. А въ бумагахъ, оставшихся послѣ смерти Канта, былъ найденъ набросокъ сочиненія: „О переходѣ отъ метафизическихъ зачатковъ естествознанія къ физикѣ“. Поскольку можно судить объ этомъ произведеніи по опубликованнымъ отрывкамъ изъ него, Кантъ хотѣлъ набросать развитіе гипотезы, стоящей очень близко къ современнымъ научнымъ воззрѣніямъ. Кантъ стремится объяснить механизмъ природы, какъ бы мы теперь сказали, энергетически, свести его къ одному постоянно дѣйствующему фактору. Но еще большее значеніе, чѣмъ это предполагаемое содержаніе произведенія, которое Кантъ причислялъ къ своимъ наиболѣе важнымъ работамъ, имѣетъ для насъ тотъ фактъ, что критическій философъ стремился расширить свое ученіе не съ абстрактной его стороны, а съ конкретной, думая перейти отъ метафизики къ физикѣ. Лозунгъ: *„Назадъ къ Канту!“* означаетъ новое укрѣпленіе связи, между философіей и наукой, связи, которая къ обоюдному вреду долгое время была порвана. Но это требованіе не нужно понимать въ томъ смыслѣ, что философская мысль должна остановиться на Кантѣ. Произведеніе Канта написано болѣе ста лѣтъ назадъ; наука съ тѣхъ поръ не стояла на мѣстѣ, и поэтому философія не можетъ остановиться на Кантѣ.

За исключеніемъ общихъ логическихъ и математическихъ основъ опыта, неизмѣнныхъ во всѣ времена, потому что онѣ образуютъ опредѣленіе самого познанія, т. е. опредѣляютъ его понятіе, всѣ остальныя части теоріи познанія, или философіи науки, находятся въ процессѣ постояннаго измѣненія и развитія. Вмѣстѣ съ измѣненіемъ науки измѣняется также ея философія. Напримѣръ, особые вопросы о принципахъ физики подняты въ философіи, благодаря развитію самихъ изслѣдующихъ наукъ; они исходятъ изъ внутренней связи и пріемовъ научной работы. Въ потвержденіе сказаннаго мы укажемъ еще разъ на принципъ сохраненія энергіи и на его значеніе для философскаго пониманія природы. Какъ связующая мысль, которую выражаетъ этотъ принципъ, сдѣлала впервые изъ физики дѣйствительную систему, соединила какъ бы въ одну непрерывную цѣпь ея разрозненныя знанія, точно такъ же самъ этотъ принципъ имѣетъ предпосылкой измѣненное, вполнѣ точное представленіе о причинной связи во внѣшней природѣ. Понятіе соотвѣтствія величинъ причины и слѣдствія, постоянства величины причины въ слѣдствіи образуетъ новое воззрѣніе на причинность, которое окончательно устраняетъ всѣ элементы гипотетическаго, неизвѣстнаго, антропоморфическаго, заключавшіеся въ прежнемъ пониманіи этого понятія. Это воззрѣніе соединило принципы неизмѣнности (постоянства) и причинной обусловленности измѣненій въ одинъ принципъ; это — величайшій прогрессъ общаго ученія о наукѣ со времени появленія „Критики чистаго разума“.

Рядомъ съ основными мыслями критической философіи въ современной философіи возрождаются идеи Фихте, а также — хотя болѣе посредственнымъ образомъ — идеи Гегеля. При этомъ я имѣю въ виду не гегелевское движеніе въ англійской и американской философіи, такъ какъ оно преслѣдуетъ чисто спекулятивные интересы. Я хочу указать на внутреннее родство современной исторической науки съ духомъ гегелевскаго пониманія исторіи. Какъ извѣстно, система мыслей Гегеля потерпѣла крушеніе на его попыткѣ представить какъ развитіе абсолютнаго духа не только историческія явленія въ узкомъ смыслѣ этого слова, но весь міръ. Она потерпѣла крушеніе,

какъ должна терпѣть крушеніе всякая философія, задающаяся столь обширными планами. Натурфилософія Гегеля признана ошибочной, и никто не вступитъ больше на этотъ путь; но его философія исторіи, къ которой относятся также его мысли о развитіи искусства, сохранила интересъ и для настоящаго времени. Между этой философіей и современной наукой о культурѣ существуетъ аналогичное отношеніе, какъ между Кантомъ и современнымъ естествознаніемъ; и собственно говоря, лишь гегелевское пониманіе исторіи показало возможность науки о культурѣ въ противоположность науки о природѣ. И здѣсь философія поставила задачи для послѣдующей науки, но и здѣсь она впала въ ту же ошибку, которую она совершала постоянно при построеніи своихъ системъ: именно, она принимала задачи за само рѣшеніе, общую точку зрѣнія на проблему — за само искомое знаніе. Правда, современная историческая наука идетъ по стопамъ Гегеля, не сознавая этого; тѣмъ не менѣе она находится на пути, указанномъ мыслями философа и по которому онъ нетерпѣливо хотѣлъ дойти до конца; она проникнута его духомъ. Уже смѣлость, къ которой философъ абсолюта предположилъ, что въ жизни духа нѣтъ ничего, что бы могло противостоять нашему пониманію, должно было оказать могущественное дѣйствіе. Гегель стремился въ своемъ отношеніи къ историческому матеріалу къ такой же объективности, которое позитивизмъ сохраняетъ по отношенію къ природѣ; онъ хочетъ понять исторію, а не управлять ей, и въ этомъ пунктѣ его умозрѣніе соприкасается съ научнымъ изслѣдованіемъ. „Философія—это эпоха созданная мыслью“; исторія философіи—это процессъ, въ которомъ выражается и истолковывается идейное содержаніе человѣческой культурной жизни; это опредѣленіе не будетъ забыто и тогда отъ гегелевской системы ничего не останется.

Современная научная философія лишь въ небольшой долѣ находится въ работахъ спеціалистовъ-философовъ. Мы должны ее искать преимущественно въ общенаучныхъ воззрѣніяхъ великихъ естествоиспытателей нашего времени: они—эти истинные наслѣдники натурфилософовъ—являются нашими философами. И кто отрицаетъ рѣшающее значеніе нашей эпохи въ

исторіи философіи, тотъ не замѣчаетъ лѣса за деревьями, тотъ не знаетъ, гдѣ надо искать современную философію. Ее надо искать въ трудахъ Роберта Майера, Гельмгольца, Генриха Герца. Изъ маленькаго, но богатаго мыслями произведенія Р. Майера: „Замѣтки о механическомъ эквивалентѣ теплоты“ можно вывести весь методъ и задачу естествознанія, а также опредѣлить границы этого познанія. Гельмгольцъ до самаго послѣдняго момента своей обширной научной дѣятельности обращалъ вниманіе на вопросы теоріи познанія. Онъ отдѣлялъ предпосылки пониманія фактовъ отъ самихъ изслѣдуемыхъ фактовъ и старался съ критической проницательностью провѣрить теоретическія основанія естествознанія, оставаясь сначала на пути, указанномъ Кантомъ, позже прокладывая самостоятельныя пути. Поэтому мы должны считать его не только выдающимся изслѣдователемъ, но также философомъ. Но образцовый примѣръ того, какимъ образомъ связаны и должны быть связаны наука и философія предлагаетъ уже однимъ своимъ методомъ трудъ Г. Герца „Принципы механики“. Герцъ раздѣляетъ механику на двѣ симметрически построенныя части. Въ первой части онъ развиваетъ, вполнѣ въ смыслѣ Канта и прямо ссылаясь на послѣдняго, всѣ необходимыя для изображенія фактовъ—въ данномъ случаѣ фактовъ движенія—понятія, которыя, какъ онъ говоритъ, даны намъ уже во внутреннемъ созерцаніи, или по терминологіи Канта, вытекаютъ изъ чистаго созерцанія. Изъ этихъ понятій возникаетъ замкнутое въ самомъ себѣ чисто логически-математическое научное построеніе, въ достовѣрности и абсолютной прочности котораго не можетъ быть никакого сомнѣнія. Во второй части Герцъ вводитъ гипотезу, которая содержитъ болѣе того, что дается опытомъ, и которая поэтому можетъ и должна быть провѣрена единственно посредствомъ опыта. Соединяя эту гипотезу, или „основной законъ“ гласящій, что „всякая свободная система, находится ли она въ состояніи покоя или равномѣрнаго движенія, неизмѣнно остается на прямѣйшемъ пути“ („in einer geradesten Bahn beharrt“) съ установленными раньше кинематическими понятіями, онъ даетъ то, что мы называемъ объясненіемъ, т. е. простѣйшее и полное описаніе фактовъ, которое является также пониманіемъ, потому что необхо-

димая связь элементовъ, которыми оно пользуется, очевидна, т. е. обладаетъ достовѣрностью созерцанія. Это и называется научной философіей, это и есть философія въ самомъ научномъ изслѣдованіи.

Путь, котораго придерживается въ своей Механикѣ Герцъ—это общій путь теоретическаго естествознанія, указанный еще Галилеемъ. Онъ представляетъ правильную середину между простымъ умозрѣніемъ и чистымъ опытомъ. Факты воспріятія (sensaie esperienze), по мнѣнію Галилея, недостаточны для построенія знанія. Они представляютъ лишь одинъ источникъ познанія; другимъ не менѣе первичнымъ и существеннымъ источникомъ служитъ „знаніе, которое духъ получаетъ изъ самого себя“ логически-математическое знаніе. Соединяя оба источника вмѣстѣ, т. е. подводя чувственные факты, даваемые индукціей и экспериментомъ подъ понятія a priori, мы получаемъ потокъ познанія. Такъ же понималъ сущность познанія Робертъ Майеръ и Кирхгофъ. Если Майеръ считаетъ фактъ *объясненнымъ*, когда онъ *„извѣстенъ* намъ со всѣхъ сторонъ“, то нужно не забывать, что для Майера это всестороннее знакомство съ фактомъ включаетъ его постоянныя количественныя отношенія къ другимъ фактамъ, и что дѣйствительно „этимъ оканчивается задача науки“. И если Кирхгофъ считаетъ задачей естествознанія „наиболѣе полное и простое *описаніе*“ совершающихся въ природѣ движеній, то уже въ требованіи простоты, упрощенія описанія, и именно возможно наибольшаго упрощенія заключается предположеніе обобщающихъ понятій. Кирхгофъ не могъ полагать, что каждое движеніе въ природѣ должно быть описано въ отдѣльности, взятое само по себѣ. Всѣ движенія описаны, когда открыты т. е. развиты математически законы движенія. Но такое описаніе съ помощью математическихъ понятій и есть объясненіе, и объясненіе не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ такимъ описаніемъ.

Изъ чистаго опыта наука никогда не можетъ произойти, потому-что чистый опытъ не есть данное, но продуктъ абстракціи, это—эдуктъ, извлеченіе, вытяжка изъ дѣйствительно даннаго опыта. Дѣйствительный же опытъ получается въ формахъ

созерцанія и развивается, слѣдуя формамъ мышленія. Обращаться къ чистому опыту значитъ просто разрывать связующую нить всѣхъ фактовъ; остается лишь безпорядочная куча, агрегатъ чувственныхъ впечатлѣній. Даже свойственныя имъ отношенія, въ которыхъ даны факты воспріятія, чтобы быть познанными, должны быть воспроизведены мышленіемъ. Повторяю: мышленіе служитъ предпосылкой всякаго опыта; опытъ безъ мышленія невозможенъ. Предположимъ, что намъ извѣстны вообще всѣ совершающіеся факты и что они будутъ намъ извѣстны какъ только они измѣнятся во времени; развѣ наука послѣ этого становится излишней? Дѣйствительно ли задача познанія заключается лишь въ томъ, чтобы связывать факты, которыхъ мы не знаемъ, вслѣдствіе несовершенства нашихъ чувствъ, съ другими фактами, которые мы знаемъ, и такимъ образомъ замѣнять опытное познаніе послѣднихъ, сберегать опытъ? Конечно, законы природы суть *также* формулы для вывода фактовъ; но они представляютъ не только это, и въ этомъ не состоитъ ихъ наболѣе важная и цѣнная функція. Знаніе и познаніе—не одно и то же, и если бы кто-либо зналъ всѣ факты въ мірѣ, то онъ благодаря этому еще ничего бы не зналъ о законахъ фактовъ. Законъ тяготѣнія не дается еще всѣми движеніями небесныхъ свѣтилъ и всѣми явленіями паденія, хотя онъ заключается въ каждомъ отдѣльномъ явленіи паденія. Никакой законъ не исчерпывается фактомъ, не дается простой суммой фактовъ, хотя онъ обязателенъ по отношенію ко всѣмъ фактамъ, подчиненнымъ ему. Каждый законъ представляетъ предложеніе, начинающееся съ „если“: двѣ матеріальныя точки приближались бы другъ къ другу какъ разъ по закону тяготѣнія, *если бы* онѣ были однѣ во всемъ мірѣ. Поэтому, если бы намъ были извѣстны даже всѣ факты, нашъ умъ для открытія ихъ общихъ законовъ не могъ бы поступать иначе, чѣмъ онъ поступаетъ при несовершенномъ знаніи фактовъ. Мы стремимся дополнить факты чистаго опыта посредствомъ мышленія, чтобы понять ихъ; мы стремимся изобразить ихъ отношенія математически, чтобы понять форму ихъ отношеній.

Въ современной философіи существуетъ направленіе мысли,

исходящее отъ Юма, сознающее свое противорѣчіе съ направленіемъ мысли, исходящимъ отъ Канта, и считающее послѣднее неправильнымъ. Оно называетъ себя „позитивизмомъ“, но должно бы называть себя „импрессіонизмомъ“, потому что единственно реальное, которое оно признаетъ,—это чувственныя впечатлѣнія. Замѣчательная книга, которую авторъ назвалъ „*Критикой чистаго опыта*“, но которая въ дѣйствительности подвергаетъ критикѣ разумъ и хотѣла бы удалить его посредствомъ чистаго опыта, появилась въ эпоху, когда и въ искусствѣ временно преобладающую роль играло аналогичное направленіе, видѣвшее именно задачу искусства въ простомъ воспроизведеніи дѣйствительности. Художественному импрессіонизму соотвѣтствуетъ по времени научный импрессіонизмъ, и наша оцѣнка обоихъ направленій одна и та же. Какъ невозможно воспроизводить въ художественной передачѣ явленій чистыя чувственныя впечатлѣнія, исключая представленіе, вносящее порядокъ въ впечатлѣнія, оцѣнивающее и выясняющее ихъ, стремясь при этомъ произвести художественное дѣйствіе, точно такъ же невозможно получить познаніе фактовъ, исключивъ изъ научнаго изображенія ихъ подчиненіе фактовъ единству мышленія.

Если мы мысленно окинемъ взоромъ общее положеніе современной науки, то мы должны будемъ сказать, какъ это ни покажется парадоксальнымъ: никогда еще не было въ развитіи науки такой философской эпохи, какъ современная; наше время есть эпоха все растущаго объединенія научной работы—этой истинной конечной цѣли и оправданія предшествовавшаго необходимаго раздѣленія работы. Мы переживаемъ эпоху синтетической науки, а слово „синтетическій“—синонимъ для слова „философскій“. Примѣры такихъ синтетическихъ наукъ лежатъ передъ нами; напомнимъ лишь о физической химіи и физіологической психологіи—этихъ двухъ произведеніяхъ философскаго духа современной науки.

Никогда не можетъ больше вернуться время, когда наука считала бы свою цѣль достигнутой, нагромоздивъ факты на факты; никогда также не вернется время, когда философія смотрѣла бы опять съ высокомѣріемъ на эту необходимую под-

готовительную работу всякой науки. Формированіе и доставка кирпичей, съ нашей точки зрѣнія, такая же существенная работа для возведенія зданія, какъ трудъ архитектора, набрасывающаго планъ и руководящаго работами по постройкѣ. Какъ безъ терпѣливой и полной самоотверженія работы чисто-эмпирическаго изслѣдованія познаніе лишено было бы матеріала, такъ безъ проникновенія фактическаго матеріала мыслью его зданію не хватало бы общаго плана. Наука нуждается въ философіи; поэтому она сама создаетъ себѣ философію, если не находитъ ее готовой. При этомъ можетъ случиться, что она видитъ границы познанія тамъ, гдѣ лежатъ его предпосылки, или что она смѣшиваетъ символы вещей съ самими вещами. Точно такъ же философія не можетъ, обойтись безъ науки, если она не хочетъ превратиться либо въ пустыя умозрѣнія, либо ограничиться чисто-формальной теоріей познанія, которая не можетъ постигнуть корня всякаго знанія, т. е. данныхъ въ опытѣ фактовъ. Постоянное взаимодѣйствіе между изслѣдованіемъ и философіей, ихъ взаимное дополненіе—вотъ что нужно для обоихъ. Надъ входомъ въ аудиторію Платона, какъ говорятъ, находилась надпись: тотъ, кто не знаетъ геометрій—что для той эпохи было равносильно: кто не занимался точной наукой—не имѣетъ права входить. Надъ входами въ наши естественно-научныя аудиторіи и лабораторіи нужно было бы помѣстить надпись: не имѣетъ права входа, кто не занимался философіей. Философское образованіе должно входить въ образованіе каждаго спеціалиста естественника; оно даетъ ему пониманіе инструмента всѣхъ его инструментовъ и мѣрило для его изслѣдованія.

Будущее научной философіи должно возвысить науку на степень философіи. Науки вышли изъ философіи, изъ ея первоначальнаго единства, путемъ расчлененія послѣдняго; теперь мы видимъ, какъ онѣ на высшей ступени своего развитія снова стремятся къ единству. Онѣ представляютъ вѣдь отдѣльные потоки одного и того же знанія, и эти потоки теперь соединяются въ единую науку, въ систему человѣческаго знанія. Наука, замѣчаетъ Вантъ-Гофъ, подобно природѣ, которую она отражаетъ, представляетъ одно цѣлое, и всѣ принципы раздѣленія по существу имѣютъ въ себѣ нѣчто произвольное.—Мы

не вѣримъ, конечно, въ то, что въ одинъ прекрасный день эта цѣльная наука будетъ завершена. Но мы вѣримъ, что научное изслѣдованіе никогда не перестанетъ стремиться къ этой единой и высшей цѣли и что оно сознательно, а не случайно, будетъ работать надъ развивающейся системой знанія, другими словами, что оно будетъ исполнено философскимъ духомъ. Конечно, и впредь мы будемъ нуждаться въ спеціалистахъ обобщеній (такъ приблизительно называлъ Контъ философовъ); но мы не увидимъ больше философіи, освобожденной отъ науки, ни науки, чуждающейся философіи.

Достигнетъ ли когда-либо научное изображеніе міра полной законченности? Мы сомнѣваемся. Изъ этого не слѣдуетъ, что работа науки похожа на „ночную“ работу Пенелопы; ея ткань не будетъ вѣчно распускаться, ея работа не будетъ постоянно снова разрушаться. *Слѣдующія другъ за другомъ* изображенія міра, даваемыя наукой, *вытекаютъ* также *другъ изъ друга*. Наука не должна дѣлать ни одного шага назадъ. Ни одного; то, что наука нашла, она нашла разъ навсегда; каждое ея открытіе становится неизмѣнной составной частью истины, которая сама неизмѣнна. Въ этомъ смыслѣ каждый ея законъ строго общеобязателенъ и ни одинъ не обладаетъ, какъ нѣкоторые утверждаютъ, лишь условной всеобщностью. Отсутствіе исключеній входитъ въ понятіе естественнаго закона, и сомнѣваться можно не въ томъ, существуютъ ли подобные законы, но лишь въ томъ, познали ли мы этотъ законъ въ опредѣленномъ случаѣ. Лишь тотъ, кто воспиталъ свой умъ преимущественно на изученіи языковъ и правилъ граматики, можетъ считать возможными исключенія также изъ правилъ совершающагося въ природѣ или видѣть въ естественномъ законѣ своего рода истолкованіе текстовъ естествоиспытателей. Если мы провѣряемъ законъ, напр., законъ тяготѣнія посредствомъ опыта, то мы хотимъ лишь узнать, не составляетъ ли этотъ законъ части еще болѣе общаго закона, или не измѣняется ли его дѣйствіе другими законами, т. е. не слѣдуетъ ли данное явленіе, кромѣ него, еще другимъ законамъ. Законъ природы по своей формѣ всегда есть также математическая истина. Но наше знаніе этихъ истинъ представляетъ также пониманіе ихъ не-

обходимости и высшей достовѣрности, чѣмъ та, которая заключается въ этомъ пониманіи, не можетъ быть, заявляетъ творецъ современной науки. Въ этомъ отношеніи, продолжаетъ Галилей, человѣческое знаніе подобно божественному; наше пониманіе въ этой области совершенно и обладаетъ такой же безусловной достовѣрностью, какъ и сама природа.

Будущая система знанія выростаетъ одновременно изъ критики и изслѣдованія; она ищетъ поэтому истину не во внутренней сущности міра, а въ неизмѣнныхъ отношеніяхъ вещей, въ законахъ ихъ явленій.

Наше изложеніе показало, что подъ философіей никогда во всей ея исторіи не понималась одна наука; обращаясь съ самого своего начала къ высшему сознанію человѣка, къ совокупности его духа, философія не могла быть одной наукой. Даже совершенная система знанія нигдѣ бы не имѣла дѣла съ духовными „цѣнностями“; наука уже по своему понятію исключаетъ всякую оцѣнку, какъ таковую, изъ своей области, хотя наука, какъ цѣлое, является сама объектомъ оцѣнки, и образуетъ даже одну изъ высшихъ цѣнностей. Наука и научная философія не могутъ замѣнить искусства; онѣ не могутъ также замѣнить философское искусство духовнаго руководства, которое обращается къ волѣ, къ практическому разуму, а не теоретическому познаванію. Если мы спросимъ о настоящемъ и будущемъ этой второй философіи, которая не представляетъ науки, хотя предполагаетъ ее, какъ свое основаніе, то отвѣтъ на вторую половину вопроса не трудно дать. Въ этой области, въ которой дѣло идетъ о цѣнностяхъ и формахъ жизни, рѣшающую роль играетъ личность философа; его убѣжденія, величіе характера, преимущество его природы — все это воплощается въ его произведеніи; будущее философіи духовнаго руководства — это великій философъ, — и мы должны ждать его появленія.

Нѣкоторые изъ нашихъ молодыхъ современниковъ думаютъ, что такой философъ уже явился, и что духъ его живетъ среди насъ. Что мѣшаетъ намъ видѣть въ Фридрихѣ Ницше духовнаго руководителя — это постоянныя измѣненія его воззрѣній,

неудержимое стремленіе его духа двигаться впередъ, неустойчивая форма его постоянно новыхъ „разрѣшеній“, его неспособность на чемъ-либо прочно остановиться, успокоиться. Нельзя видѣть руководителя въ томъ, кто „постоянно былъ инымъ, чуждымъ самому себѣ“ и „исходилъ изъ самого себя“. Онъ самъ говоритъ, что тотъ, кто хочетъ итти за нимъ, долженъ постоянно измѣняться: „лишь тотъ, кто постоянно перерождается, становится мнѣ родственнымъ“. Его недостатокъ не въ томъ, что въ его мысляхъ нѣтъ „системы“—и у Сократа не было системы; но въ его мысляхъ мы не замѣчаемъ прочнаго основанія, въ его чувствахъ—послѣдовательности. Онъ разрушалъ то, что только-что построилъ и богохульствовалъ противъ того, что онъ только-что обоготворялъ. Его двойственная природа влекла его къ почитанію и заставляла его подвергать все разрушительной критикѣ. Это вѣчно ищущій человѣкъ, великій мастеръ задавать вопросы, истинное дѣтище своей эпохи, тоже вопрошающей и ищущей.

Обладая крайне отзывчивымъ умомъ, Ницше увлекался всѣми теченіями и настроеніями своего времени. Каждое изъ нихъ онъ пережилъ, перестрадалъ, и отъ каждаго „освободился“. Онъ начинаетъ съ увлеченія Шопенгауэромъ и ищетъ въ искусствѣ спасенія отъ отрицанія воли. Вскорѣ онъ восторгается Вагнеромъ и ожидаетъ даже возникновенія новой культуры изъ соединенія шопенгауэровской философіи съ „произведеніями искусства будущаго“. Отъ этой юношеской романтики онъ переходитъ—кажется непосредственно—къ просвѣщенію и интеллектуализму; но это былъ лишь новый родъ фантазированія. „Взглядъ черезъ ворота науки“ дѣйствуетъ на него подобно „волшебству волшебства“, и онъ становится научнымъ „фантастомъ“. И въ этотъ „научный“ періодъ онъ остался тѣмъ, чѣмъ онъ былъ раньше—опьяненнымъ, „діонисовскимъ“ поэтомъ и пророкомъ. Его привлекаютъ лишь эстетическія стороны познанія, строгость формы, личный элементъ въ „свободныхъ умахъ“ и мыслителяхъ. Но и это увлеченіе продолжалось не долго, и онъ начинаетъ чувствовать вмѣстѣ со своей эпохой недостаточность простого знанія, „счастія познающаго“. Онъ приходитъ къ „переоцѣнкѣ“ цѣнности истины, къ отрицанію

ея и бросается въ пропасть нигилизма. Ему казалось, что прежнія цѣнности потеряли свою цѣнность, что жизнь лишилась всякаго смысла и цѣли. Но основное влеченіе его природы было направлено къ утвержденію жизни и стремилось во что бы то ни стало къ свѣту. Ницше снова ищетъ цѣли, хочетъ отвѣтить на вопросъ: почему, стремится къ вѣрѣ; это движеніе обратное нигилизму должно было найти выраженіе въ „волѣ власти“, въ „переоцѣнкѣ всѣхъ цѣнностей“.

Развитіе Ницше не закончено; мы не имѣемъ, собственно говоря, его произведенія, но лишь зачатки, обломки его произведенія, которые лежатъ передъ нами подобно развалинамъ великаго духа, великой воли. Даже афористическая форма его творчества, къ которой его принудила болѣзнь, отрывочный, молніеподобный характеръ его мыслей являются какъ бы символомъ эпохи, ея безпокойнаго духа, отсутствія единаго цѣльнаго жизнепониманія. Произведенія Ницше—это документы для внутренней жизни его эпохи; онъ не хотѣлъ быть ея вождемъ, вообще, какимъ бы то ни было вождемъ. Онъ хотѣлъ быть лишь сѣятелемъ „воспитывающихъ“ мыслей, учителемъ „вѣчнаго возвращенія“, и предоставлялъ новой вѣрѣ развитіе „высшаго“ человѣка. Въ своей первой молодости онъ еще искалъ товарищей, и ни одна юная душа не можетъ прочесть безъ воодушевленія слѣдующихъ строкъ: „ Я вижу надъ собой нѣчто болѣе человѣчное, высшее, чѣмъ я самъ; помогите мнѣ достигнуть этого, какъ я помогу каждому, кто сознаетъ подобное и подобно мнѣ страдаетъ“. Позже его путь становится все болѣе и болѣе одинокимъ, все дальше и дальше отъ современниковъ. Онъ выходитъ на поиски за „приключеніями познанія“, онъ ищетъ то, что лежитъ въ сторонѣ, то, что причиняетъ ему страданіе, и поэтому, какъ онъ полагаетъ, нужно. Онъ нашелъ путь къ самому себѣ и перестаетъ искать послѣдователей: „Это *мой путь*; каковъ твой? *Пути вообще* не существуетъ!“.

Повторяю, многія его изреченія въ отдѣльности и его тенденціи въ цѣломъ заключаютъ какъ разъ то, въ чемъ нуждается наша эпоха; его утвержденіе всего, „что укрѣпляетъ, что накопляетъ силу, что оправдываетъ чувство силы“, однимъ словомъ его „укрѣпляющая система“ должна дѣйствовать на сла-

бовольное время закаляюще и подобно свѣжему вѣянію великой свободной природы. Но всѣ его воззрѣнія страдаютъ однимъ основнымъ недостаткомъ—недостаткомъ историческаго смысла. Ницше полагалъ, что культуру можно намѣренно создавать, что *онъ* можетъ ее создать, что ее можно въ нѣкоторомъ родѣ „импровизировать“; онъ думалъ, что исторію можно дѣлать заново, вообще, *дѣлать*. Онъ не видѣлъ того, что видѣлъ Гёте, именно, что творческій элементъ, для того, чтобы дѣйствительно быть творческимъ, долженъ быть соединенъ съ историческимъ. Новыя жизнепониманія исходятъ изъ старыхъ, и они не устраняютъ послѣднихъ вполнѣ, но лишь развиваютъ ихъ. Поэтому задача переоцѣнки всѣхъ цѣнностей не только превосходитъ индивидуальныя силы, но и невозможная задача; потому что она насквозь проникнута неисторическимъ духомъ. На самомъ дѣлѣ и Ницше не создавалъ новыхъ цѣнностей, но лишь хотѣлъ внести новый порядокъ въ старыя.

Но зачѣмъ ждать грядущаго великаго философа? Подготовимъ для него путь, чтобы принять его, когда онъ придетъ. Воспринимай старое добро! Вѣдь новое добро есть лишь развитіе стараго.

Произведенія искусства, поскольку они противостоятъ времени, т. е. разсматриваемыя въ самихъ себѣ, вѣчны. Никакой чисто-техническій прогрессъ не можетъ ихъ убить. Они подобны живымъ существамъ, и подобно всему инстинно историческому, всему исторически цѣнному, они вѣчно развиваются; они постоянно дѣйствуютъ, вступая съ каждой новой эпохой въ новое соединеніе. Жизнепониманія великихъ мыслителей подобны такимъ произведеніямъ искусства; ихъ вліяніе никогда не можетъ прекратиться, пока живетъ человѣчество и сохраняетъ о нихъ воспоминаніе. Сократъ со своими нравственными воззрѣніями продолжаетъ жить среди насъ; и мы стремимся понять его смерть и стать достойной ея величія. Платонизмъ и спинозизмъ не исчезли; они составляютъ часть той же жизни, которой живемъ и мы. Мысль Канта, что нравственный законъ проистекаетъ изъ *разумной* природы человѣка, но не изъ особой человѣческой природы, что нравственный законъ есть естественный законъ разумныхъ существъ, какъ таковыхъ—эта великая

мысль его этики, которая впервые дала основаніе его нравственному *міро*-созерцанію, еще не исчерпана, едва лишь понята во всемъ своемъ величіи. И если кто-либо до сихъ поръ не зналъ, какъ благотворно подѣйствовало строгое понятіе долга кантовской этики, тотъ можетъ узнать это изъ слѣдующихъ словъ Гёте: „Нравственность къ концу прошлаго столѣтія, когда ее хотѣли подчинить колеблющемуся вычисленію теоріи счастья, сдѣлалась слабой и рабской; Кантъ впервые постигъ ее въ ея сверхчувственномъ значеніи, и, если онъ и придалъ ей въ своемъ категорическомъ императивѣ слишкомъ строгій характеръ, тѣмъ не менѣе за нимъ остается та заслуга, что онъ освободилъ насъ отъ указанной выше изнѣженности".

Мудрость жизни заключается не только у философовъ въ собственномъ смыслѣ слова, въ ихъ произведеніяхъ, въ ихъ жизни; мы ее находимъ также у великихъ поэтовъ, у всякаго духовнаго вождя человѣчества. И поэты принадлежатъ къ числу философовъ, хотя мы и не привыкли называть ихъ философами. Такимъ философомъ является Гёте въ своихъ „Годахъ странствованій" и во второй части „Фауста".

„Смыслъ и значеніе моихъ произведеній и моей жизни заключается въ торжествѣ чисто человѣческаго"—такъ резюмируетъ самъ Гёте свой духъ и цѣль своего творчества и своей дѣятельности. „Провѣренная внутри, дѣятельная снаружи, высшая человѣчность" была, собственно говоря, тайной его жизни, воспитаніе людей было стремленіемъ его жизни. Онъ постоянно думалъ о томъ, какимъ образомъ можно образовать хорошихъ людей, такъ чтобы они до самаго конца развивали все болѣе и болѣе высокую и чистую дѣятельность. Назначеніе людей—дѣятельность, въ мышленіи же онъ долженъ скромно „изслѣдовать доступное изслѣдованію и спокойно почитать недоступное изслѣдованію." Ибо человѣкъ—не познающее существо, но живущее и дѣйствующее; лишь въ дѣятельности и борьбѣ мы находимъ радость. Первое и послѣднее въ человѣкѣ—дѣятельность—его жизнь есть дѣло. „Такъ какъ я существую, то я долженъ дѣйствовать". Но дѣйствовать значитъ „присваивать средства внѣшняго міра и заставлять ихъ служить нашимъ высшимъ цѣлямъ". „Каждое сильное стремленіе обращается къ

внѣшнему міру, какъ это видно изъ великихъ эпохъ, дѣйствительно дѣятельныхъ и прогрессивныхъ, которыя имѣли всегда объективный характеръ". По терминологіи Гёте это—*вѣрующія* эпохи. Тотъ, кто дѣйствуетъ, не долженъ сомнѣваться, онъ долженъ быть исполненъ вѣры въ свои цѣли и идеалы, которые влекутъ его. Вѣра необходима для эпохъ истинной культуры: вѣра создаетъ культуру. Это убѣжденіе Гёте перешло въ ученіе современной философіи исторіи, и оно подтверждается каждымъ болѣе глубокимъ взглядомъ на исторію культуры.

Никто не ставилъ выше цѣнность личности, чѣмъ Гёте, который восхваляетъ ее, какъ высшее счастье человѣка; но онъ зналъ и почиталъ также сверхчеловѣческое, сверхличное и уважалъ границы человѣчества. „Сущность міра не можетъ быть изображена одной формулой, но она сильно и ясно выражается въ великихъ личностяхъ". „Богъ постоянно дѣйствуетъ въ великихъ личностяхъ, чтобы привлекать къ себѣ болѣе мелкія натуры". „Собственно говоря въ культуру народа переходитъ великая личность". Но какъ ни высоко ставилъ Гёте великую личность, онъ зналъ, въ то же время, что даже наиболѣе великій человѣкъ ничего не дѣлаетъ черезъ самого себя и живетъ не только для самого себя. „За что бы человѣкъ ни взялся, что бы онъ ни дѣлалъ, личность одна никогда не достаточна. Ибо по существу мы всѣ коллективныя существа, какое бы положеніе мы ни занимали. Какъ немного вещей мы можемъ назвать своей собственностью въ истинномъ смыслѣ этого слова. Мы всѣ должны воспринимать и учиться какъ у тѣхъ, кто жилъ до насъ, такъ и у тѣхъ, кто живетъ вмѣстѣ съ нами. Главное—это имѣть большую волю и настойчивость для ея выполненія". „Дѣлай изъ себя органъ!"—эти слова относятся ко всѣмъ, также и къ великимъ натурамъ. „Въ человѣкѣ есть также что-то, хотящее служить". Великая личность можетъ употреблять все, что она видитъ вокругъ себя, для своего развитія и совершенствованія, она можетъ обращать въ свои средства и орудія и направлять въ цѣляхъ своего высшаго блага общество, государство, даже остальное человѣчество; но она не можетъ не изливать „блаженства своей природы также на другихъ"; такимъ образомъ, раскрывая внутреннія богатства, она

VII - 1726

426 ст.

сама становится органомъ цѣлаго, и какъ цѣлое живетъ въ ней, такъ она живетъ для цѣлаго". Между аристократическимъ индивидуализмомъ Ницше и коллективизмомъ, господствующимъ въ современныхъ соціальныхъ ученіяхъ, уже Гёте нашелъ наиболѣе чистое примиреніе, наиболѣе прекрасное соединеніе.

Наша эпоха призываетъ всѣ свои духовныя силы, чтобы завоевать новое внутреннее содержаніе жизни. Въ этой борьбѣ за новое содержаніе жизни она должна вступить въ союзъ съ великими духовными вождями прошлаго. Возобновить ихъ жизнепониманія, сохранить ихъ нравственныя воззрѣнія, продолжить ихъ дѣло—такова ближайшая и наиболѣе существенная задача философіи, какъ духовнаго руководства—таково настоящее этой философіи.

И такимъ образомъ философія не представляетъ вовсе дѣла школы, это дѣло всего человѣчества, и поэтому она не потеряла своей жизненности и никогда ея не потеряетъ. Даже если бы человѣкъ захотѣлъ относиться равнодушно къ проблемамъ философіи, онъ не могъ бы этого сдѣлать, потому что это—наиболѣе истинныя и важныя проблемы его знанія и жизни. Человѣчество постоянно должно прогрессировать въ самопознаніи разума и въ познаніи міра, въ стремленіи къ покоющейся на этомъ двойномъ познаніи мудрости, прогрессировать въ философской наукѣ и философскихъ убѣжденіяхъ. Рядомъ съ изслѣдованіемъ, открывающимъ законы явленій, рядомъ съ искусствомъ, возвышающимъ цѣнность явленій и придающимъ имъ форму, доступную созерцающему ощущенію, философія является одной изъ духовныхъ жизненныхъ силъ человѣчества, одной изъ творческихъ силъ, создающихъ культуру.

2022572928